This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

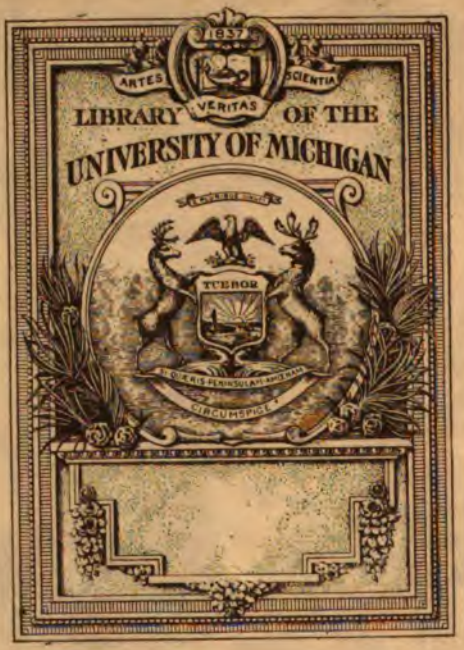
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 455292


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SIRCUMSPICE

B
793
.B8J

Gesammelte Essays

und

Charakterköpfe

zur

neuern Philosophie und Literatur

von

Dr. Moritz Brasch.

Band I. Essays.

Leipzig.
Theodor Huth.
1885.

Druck von Adolph Mehnert, Leipzig, Königstr. 6.

Vorwort.

Vorliegende Essays, welche in den Jahren 1880—82 in verschiedenen deutschen Revuen publicirt wurden, erscheinen hier in einem Bande vereinigt, nachdem ich jeden derselben einer sehr wesentlichen Umarbeitung und Erweiterung unterzogen habe. Die drei ersten sind geschichts- und staatsphilosophischen Inhalts und suchen, jeder in seiner Art, literarhistorische Uebersichten über die wichtigsten im Verlaufe der Geschichte hervorgetretenen Principien und Anschauungen auf dem betreffenden Gebiete zu geben. Daß diese historischen Uebersichten und die naturgemäß sich daran knüpfende Beurtheilung hier vom Standpunkt der Gegenwart unternommen sind, bedarf wohl kaum der besondern Erwähnung. Allen drei Abhandlungen ist daher gemeinsam die freie und humane Weltanschauung, ohne welche alle philosophische Geschichts- und Staatsbetrachtung des wahrhaft idealen Gehalts entbehrt. Der vierte Essay ist ästhetischen Inhalts und lehnt sich in seinen Ausführungen an einige bedeutendere Werke der neuesten Kunstphilosophie an.

Leipzig, im Mai 1885.

Moritz Brasch.

356516

Inhalt.

	Seite
Vorwort	III.
Zur Philosophie der Weltgeschichte	1.
Socialistische Phantasiestaaten	57.
Die Idee des ewigen Friedens mit Bezug auf Politik und Völkerrecht	129.
Zur Philosophie des Schönen	197.

Zur

Philoſophie der Weltgeſchichte.

Zur

Philosophie der Weltgeschichte.

Wer biblische Mythen in modernem Geiste zu interpretiren liebt, der kann die bekannte altteſtamentliche Erzählung vom babylonischen Thurmbau in einem großen Theile unſers jetzigen Geiſtes- und Culturlebens in überraſchender Weiſe beſtätigt ſehen. Jene Männer im Lande Sinear hatten nichts Geringeres geplant, als einen Thurm zu bauen, „deſſen Spitze in den Himmel reiche“. Und wozu? War eine Art von Gigantomachie beabſichtigt? Wollten ſie etwa den Himmel ſtürmen und Jehova entthronen? So verwegen war der Sinn dieſer friedlichen Menſchen keineswegs. Sie wollten nur, wie die Bibel hinzufügt, „ſich einen Namen machen“. Wir könnten hierin das erſte betrübende Beiſpiel einer kühn ausgedachten Reclame erblicken, wenn nicht noch der Nachſatz folgte: „damit wir nicht zerſtreut werden über die ganze Erde“. Dieſer uns vielleicht plauſibel erſcheinende Grund ſchien jedoch Jehovah durchaus nicht einzuleuchten. Er witterte ein ganz anderes und gefährlicheres Motiv hinter jenem Beginnen und erſann jenes Mittel, welches mancher moderne Staatslenker mit Hülfe der officiöſen Preßbureaux nachzumachen ſich vergeblich bemüht hat, er decretirte: „Wohlan denn, wir wollen herabkommen und ihre Sprache verwirren, daß keiner die Rede des andern verſtehe.“ Die Folgen dieſer Sprachverwirrung waren ſchrecklich genug: reichen ſie ja doch, wie das an den erbitterten Fehden der modernen Philologie und der vergleichenden Linguiſtik deutlich genug zu Tage tritt, bis in die jüngſte Gegenwart hinein!

Was nun aber die Wirkungen jenes altbibliſchen Fluches für unſere Zeit beſonders verhängnißvoll macht, das iſt der Umſtand, daß wir eigentlich für die entgegengeſetzten Sünden zu leiden haben. Hatten jene erſten Geſchlechter für ihre allzu kühnen Beſtrebungen

im „Hochbau“ zu büßen, so laboriren wir an einer zu großen Breite unserer geistigen Bauten. Diese streben nicht mehr in den „Himmel“, und wer die Baustätten unserer letzten Culturperiode überblickt, dem drängt sich vielmehr überall die Tendenz nach der Breite auf: auf allen Gebieten des Lebens und Wissens ist die Herrschaft der Specialität an der Tagesordnung. Das Mikroskop ist nicht blos in der organischen Naturforschung in Permanenz erklärt; denn was ist die Herrschaft des Naturalismus in der Kunst, der Statistik in der Politik, der Monographie in Literatur und Geschichte anders als die Uebertragung der mikroskopischen Methode auf diese Gebiete, wo die Ausschließlichkeit der mikrologischen Forschung gleichbedeutend mit dem schließlichen Tode der Idee ist? Wer wollte freilich leugnen, daß das in der Naturforschung wie in der Industrie so fruchtbare Gesetz der Arbeitstheilung auch auf dem Felde geistiger Arbeit segensreich gewesen ist? Aber täuschen wir uns nicht. Jenes wohlthätige Princip ist nur bis zu einer gewissen Grenze verwendbar, darüber hinaus liegt der geistige Tod. Auf die großen culturgeschichtlichen Verhältnisse angewendet, heißt dieses nichts Geringeres, als Rücklauf auf der Linie der geistigen Entwickelung der Menschheit. Am schlimmsten geht es auf dem weiten Gebiete historischer Disciplinen her. Immer unfaßbarer wird die Fülle des Thatsächlichen, das aus dem Schose der Vergangenheit herausgeholt wird; immer zahlreicher und unübersehbarer werden die geschichtlichen Einzelwissenschaften, die von dem mächtigen Baume der Geschichte sich abzweigen. Aber je größer der Kreis dieser historischen Specialfächer wird, desto mehr scheint sich jeder dieser Schößlinge in sich selbst zurückzuziehen, anstatt Zusammenhang mit den nächsten und verwandten Zweigen zu suchen, geschweige gar nach Fühlung mit dem gemeinsamen Mutterboden zu streben. Schon verstehen die politischen Historiker, von denen viele nur noch Archivphilologen sind, ihre kunsthistorischen Collegen gar nicht mehr, und diese stehen wieder den Literarhistorikern fremder denn je gegenüber. Weit ab von diesen hält sich der Cultur- und Sittenhistoriker mit der großen Sippe seiner zahlreichen Geschlechtsverwandten, von denen sich auch schon wieder einige jüngere Sprossen, z. B. die Urgeschichtsforscher, stolz absondern, um lieber zu den wissenschaftlich vornehmen, aber einem fremden Gebiet angehörenden Paläontologen und Anthropologen sich zu gesellen. Wie billig schreibt jede Wissenschaft ihre eigene Geschichte und niemand wird es ersprießlich finden, wenn der Volkswirth etwa die Geschichte des allmählichen Wachsthums der Astronomie oder ein Botaniker Kirchengeschichte schreiben wollte. Wehe auch dem Eindringling, der es wagen wollte, solche

Grenzstörungen zu begehen! Aber ist die historische Entwickelung einer einzelnen bestimmten Wissenschaft nicht ein integrirender Theil in der Gesammtentwickelung des Geistes der Menschheit und wird etwa die Erkenntniß des letztern dadurch gefördert, daß ein solches Segment von dem Kreise abgetrennt und behandelt wird? Ein einzelnes Beispiel aus neuester Zeit mag hier genügen. So z. B. die von Ranke geleitete und von der Historischen Commission der königlich bairischen Akademie zu München herausgegebene „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland". Jeder dieser umfassenden Bände, von ausgezeichneten Fachmännern verfaßt, ist eine vortreffliche Monographie. Aber geben sie zusammen ein adäquates Bild von der wissenschaftlichen Entwickelung Deutschlands? Wie verhält sich diese zu seinem politischen, socialen, literarischen uud künstlerischen Fortgang und endlich, wie laufen alle diese einzelnen Radien in das geistige Centrum der Nation ein? Ja so verloren ist der heutige Jünger irgend einer historischen Disciplin in seinen Stoff, bei dem ihm oft nur die „Kritik der Quellen" am Herzen liegt und die Aussicht, zur „reinen historischen Thatsache" zu gelangen, schon Triumph ist, daß ihm selbst das Bedürfniß nach dem „geistigen Bande", das ihn mit seinen Brüdern in Klio zusammenhält, ganz ermangelt. Wir sehen eine große Anzahl von Kreisen, die sich zu einander excentrisch verhalten, hier und dort mit ihren Peripherien sich berühren und nur höchst selten ein gemeinsames Segment ziehen; und doch stehen in Wahrheit alle diese Kreise im concentrischen Verhältniß zu einander; denn ihr gemeinsamer Mittelpunkt ist der Geist der Menschheit, wenn anders die Geschichte in allen ihren Verzweigungen ein durch die Mangelhaftigkeit unserer Quellen doch nur gebrochenes Abbild des vergangenen Lebens des Menschengeschlechts sein soll. Hier drängt sich aber sofort eine ganze Reihe von Fragen auf. Ist die gesammte Menschengeschichte als ein Ganzes etwa im Sinne eines Organismus aufzufassen? Welches sind dann seine Theile und Organe, welches die Gesetze seiner bisherigen Entwickelung? Sind diese Gesetze, denen das geschichtliche Werden des Menschengeschlechts unterworfen ist, fest und unabänderlich, und wie ist hiermit die Actionsfreiheit der einzelnen historischen Persönlichkeiten vereinbar? Oder sind diese selbst nur Atome, deren scheinbar willkürliche Bewegungen doch nur eben scheinbar sind und in dem großen entwickelungsgeschichtlichen Processe ihre nothwendig bestimmte Rolle haben? Diese und viele andere Fragen noch, von denen jede ein bedeutsames ethisches und historisches Problem in sich schließt, können offenbar von der heutigen empirischen Geschichtsforschung nicht gelöst werden. Wohl

vermag diese es zu einer Anzahl theoretischer Regeln über die Methodik ihrer Arbeit und die literarische Darstellung ihrer Resultate zu bringen, und der Inbegriff dieser Regeln bildet auch die Wissenschaft der Historik. Allein jene Fragen weisen ihrer tiefern und universellern Bedeutung nach weit über den Horizont der letztgenannten Disciplin hinaus und können ihre Beantwortung nur in der Philosophie erhalten. Thatsächlich sind es auch mehr als hundert Jahre her, daß sich die Philosophie der Geschichte mit der Lösung dieser wichtigen Probleme beschäftigt hat. Freilich haben diese auf den verschiedensten Wegen und von den entgegengesetzten philosophischen Standpunkten aus unternommenen Lösungsversuche noch zu keinem endgültigen Resultate geführt. Aber die verhältnißmäßig noch junge Wissenschaft hat schon manche Schicksale erlebt und bildet in der wechselvollen Odyssee des menschlichen Denkens und Forschens eine zwar kurze, aber interessante Episode.

Wo ist der Ursprung der Philosophie der Geschichte zu suchen? Wie die Anfänge aller Wissenschaften verliert sich auch der der genannten Disciplin in ein fernes Dunkel und ist zunächst von der Geschichtsforschung nur schwer zu scheiden.

Wie zuerst Homer und Sophokles dichteten, bevor Aristoteles eine Theorie der Poetik aufstellte, wie vorher das praktische Bedürfniß zwang, die Stoffe zu mischen und zu zerlegen, bevor Chemie und Physik die methodische Erforschung der Natur und die wissenschaftliche Formulirung ihrer Gesetze unternahmen, so ist auch hier die Praxis der Theorie vorausgeeilt. Jahrhunderte hindurch haben die Völker dem Bedürfniß der Erinnerung ihrer dunkeln Vergangenheit in Sagen und Mythen, in denen sie zugleich ihrem religiösen und poetischen Bedürfniß oblagen, Ausdruck gegeben, bevor sie an eine Sichtung und Sammlung dieser Producte ihrer Kindheit gingen, bevor sie einen chronologischen Regulator in diesen Urwald ihrer Ueberliefungen brachten. Die Zeit der Annalistik geht der der methodischen Geschichtserzählung voraus. Und seitdem man sich der Aufgaben dieser letztern, die in ihren ersten Anfängen überall mit der naiven Chronik verschmolzen erscheint, bewußt wurde, kann man von einer wirklichen Historiographie sprechen. Seltsam! Der größte Theil unserer sogenannten Geisteswissenschaften (bei den Franzosen »sciences morales«) hat seinen Ursprung bei den Griechen, aber neben den Anfängen der Ethik, der Politik, der Oekonomik suchen wir vergeblich die Spuren einer Geschichtstheorie, der Historik. Und doch hat es Aristoteles an Vorbildern und praktischen Stoffen für eine Geschichtswissenschaft nicht gefehlt.

Wir wissen, daß er auf den genialen Erzähler der Perikleischen Zeit, zugleich den größten Geschichtschreiber des Alterthums, mit Bewunderung zurücksah. Und selbst angenommen, wir besäßen noch das verloren gegangene große Verfassungswerk des Aristoteles, so würden wir wohl schwerlich geschichtstheoretische Reflexionen darin finden. An Gründen für diese merkwürdige Erscheinung fehlt es nicht. Der nächstliegende ist wohl der, daß trotz der eminent bedeutenden Geschichtschreibung des Thucydides diese Kunst dann und zwar durch den Einfluß des Isokrates jenen wesentlich rhetorischen Charakter angenommen hat, von dem sich selbst Polybius, der philosophisch und politisch hochgebildete Freund Scipio's, nicht ganz frei erhielt. Auch die römischen Historiker, bei denen inhaltlich meist das politische Interesse überwog, die aber formell, mit Ausnahme des ernsten Tacitus, sich an die rhetorischen Muster der Griechen anschließen, hatten keine Veranlassung, über theoretische Bestimmungen und Regeln, noch viel weniger aber über die philosophischen Elemente der Geschichtschreibung nachzudenken. Bei den Alexandrinern schwankte diese letztere zwischen panegyrischer Rhetorik und gelehrter Philologie, während die Historiker des sinkenden Alterthums gar zu tendenziös bald die Partei des zusammenbrechenden Römerreiches, bald die der urwüchsigen Barbaren ergreifen, um sich zu einer philosophischen Erfassung ihres Stoffes zu erheben. Hier und dort klingt aus dem rhetorischen Wortgepränge ein Seufzer, ein Klagelaut hervor. Aber die ernsteren Geister suchen entweder eine sittliche Erhebung in der Stoa oder bei Plato oder Trost und Ergebung in der neuen Religion des gekreuzigten Nazaräers. Das Mittelalter, das nirgends frische Triebe des wissenschaftlichen Geistes zeigt, im übrigen aber seinen Bedarf an Wissenschaft, soweit es die Kirche erlaubt, von den Arabern bezieht, läßt hier und dort in seinen Chronisten zwar eine theologisch-historische Weltconstruction durchblicken. Aber der kirchliche Nebel umlagert zu stark den Horizont, als daß ein Strahl einer theoretisch-geschichtlichen Anschauung hätte durchbrechen können. Manche Historiker der Karolinger- und Ottonenzeit lehnen sich stilistisch an die Muster der Alten an, aber weder im Trivium noch im Quadrivium ist Platz für eine theoretische Historik. Auch als dieser officielle Kanon aller Wissenschaften und Künste bereits vielfach durchlöchert war und das Wissen aus den klösterlichen Stätten in freiere, universellere Institute mit zünftigem Charakter floh, konnte nur ganz allmählich eine allgemeine Geschichtsauffassung sich geltend machen.

Wie nach Hegel's geistvollem Worte die erste Entstehung der Prosa mit dem Beginn des Staatsbewußtseins zusammenfällt, so

möchten wir die erste Veranlassung, die Geschichte vom philosophischen Gesichtspunkte aus zu behandeln, in dem Erwachen des Begriffs der Menschheit suchen. Die durch die Entdeckung Amerikas und den endlichen Sieg der heliocentrischen Weltansicht gewonnene Erweiterung des äußern Weltbildes nicht minder als die Erschließung der antiken Cultur im Zeitalter der Renaissance führten eine Erweiterung und Vertiefung des Begriffs dieser Menschheit mit sich. Was wunder daher, daß die Geschichte, welche ja nur ein mehr oder minder gelungenes Erinnerungsbild der Menschheit darstellt, sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht diesem Begriffe zu nähern sucht? Einer Zeit, in der ein staatsphilosophisches Phantasiewerk, wie das des edeln und unglücklichen Kanzlers von England, Thomas Morus: »De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia«, reifte, mußte auch bald der Sinn für eine philosophische Betrachtung der Geschichte sich erschließen. Und so sehen wir schon in den Schriften des Jean Bodin*), jenes französischen Publicisten und Rechtsphilosophen des 16. Jahrhunderts, den man als Vorläufer Montesquieu's ansehen kann, in dem sich aber Gelehrsamkeit und Aberglaube seltsam mischen, geschichtsphilosophische Ansätze, die freilich lange ohne Fortsetzung blieben. In Deutschland haben für diese Richtung der Naturrechtslehrer Pufendorf und der nach allen Seiten hin Bahn brechende Leibniz Anregungen gegeben. Dann haben auch die Engländer die Theorie der Geschichtswissenschaft, wenn auch nicht nach philosophischen Principien, so doch nach gewissen allgemeinen Gesichtspunkten vielfach gefördert. Historiker, wie Hume, Robertson und Gibbon haben für die Methodologie und Systematik viel gethan, indem sie den unübersehbaren Stoff der Geschichte nach ihren Aufgaben und Gebieten systematisch gliederten, wie man auch seitdem von Weltgeschichte, Geschichte der Menschheit, Universalgeschichte, Staaten- und Völkergeschichte u. s. w. spricht. Unsere deutsche Göttinger Schule hat dann im 18. Jahrhundert durch Hinzuziehung der vielfach neugeschaffenen Hülfswissenschaften der Geschichte diese Systematik weiter ausgebildet und entwickelt. Doch war es nicht Deutschland, sondern Italien, von dem der erste große Versuch einer philosophischen Behandlung der Geschichte ausging.

Giovanni Battista Vico darf als der Vater der philosophischen Geschichtswissenschaft angesehen werden. Dieser hervorragende Rechtsphilosoph, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine Professur in seiner Vaterstadt Neapel inne hatte,

*) Vgl. „Six livres de la république“ (Paris 1577).

wandte sich erst später, nachdem er durch eine Reihe juristischer Werke seinen Namen bekannt gemacht hatte, historischen Studien zu, deren Ergebnisse er mit philosophischen Ideen versetzt. Doch ist sein Standpunkt in der Philosophie nicht klar und scharf hervortretend. Bald ein glühender Platoniker, bald voller Bewunderung für den Riesengeist des Aristoteles, hat er doch auch wiederum Worte der hingebendsten Verehrung für die wissenschaftliche Reform Bacons von Verulam. Bei diesem Schwanken bleibt er sich nur in einem Punkte getreu: in seiner bitteren Feindschaft gegen die Lehren des Cartesius. In seinen „Principis della scienza nuova d'intorno alla commune nature della nationi" (1725), von welchem Werke Jules Michelet eine französische, W. E. Weber eine deutsche Uebersetzung geliefert haben, zeigt Vico sich mehr als Völkerpsycholog, wie als Geschichtsphilosoph. Er war bemüht, gewisse Entwickelungsperioden im Leben der einzelnen Völker nachzuweisen, doch kann er sich zur Idee eines allmählichen Fortschreitens der gesammten Menschheit noch nicht erheben. Ob ihm hierin sein streng katholischer Standpunkt, den er in Religionsfragen behauptete, hinderlich war? So behält das historische Bild dieses Denkers noch etwas Schillerndes und gewinnt keine festen Umrisse. Seine Stellung in der Entwickelungsgeschichte der Geschichtswissenschaft wird von Eduard Gans treffend in folgender Weise charakterisirt: „Vico's Leben und schriftstellerischen Arbeiten fallen in eine Zeit, wo die alten Philosophien von der cartesianischen verdrängt werden; aber diese ist noch nicht über die Grundlage des Seins und Denkens hinausgekommen, sie ist noch nicht dazu angethan, in die concrete Welt der Geschichte niederzusteigen uud sich ihrer zu bemächtigen. Vico, wenn er in der scienza nuova die Prinzipien der Geschichte aufweisen möchte, kann dies nur an der Hand der Alten thun, nur durch die klassischen Philosophen der Vorzeit; er wird daher in seinen Untersuchungen mehr an die alten Vorgänger als an die neuen gewiesen sein; die Feudalität und ihre Geschichte ist mehr eine Beilage zu der Entwickelung Griechenlands und Roms, als ein sich specifisch davon Unterscheidendes. Wenn er von der christlichen Religion am Ende seines Buches behauptet, daß sie auch in Beziehung auf menschliche Absichten die vorzüglichste nnter allen Religionen der Welt sei, so gelangt er nicht dazu, dieser Behauptung irgend eine Ausführung zu geben. Wie sich das Mittelalter von der neuen Zeit scheidet und unterscheidet, kann gar nicht hervortreten, da der Reformation und ihren Wirkungen keine Stelle gegönnt werden darf. Dann aber hat er sich auch noch mit den Grundlagen des menschlichen Geistes, mit der Sprache, mit der

Dichtung, mit Homer zu beschäftigen, er hat als Jurist in die Tiefen des römischen Rechts zu steigen und diese zu betrachten, und alles dieses, Urgedanke, Episode, Ausführung und Zurückkommen auf das Prinzip, ist mit einer Lust an Etymologien und Worterklärungen verbrämt, die sich oft mehr hemmend als störend den wahrsten Sachentwickelungen entgegensetzen. Die Meisten werden so durch Aeußerlichkeiten von Tiefen abgehalten, weil sie nicht reinlich genug auf der Oberfläche ausgelegt sind, und die Golderze werden mit den Schlacken weggeworfen, die sie umhüllen".

Als Voltaire dem Drängen seiner mehr geistreichen als schönen Freundin, der Marquise Duchâtelet, nachgab und an die Ausarbeitung seines „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" ging, verzweifelte er fast, ob es ihm gelingen würde, aus der unerschöpflichen Menge der historischen Thatsachen das für seinen Zweck Taugliche, den dauernden Kern der Menschengeschichte: die Entwickelung des rein Menschlichen, aufzuweisen. Man weiß, wie sehr ihn sein polemischer Eifer gegen die kirchlichen Vertreter der Idee der göttlichen Leitung in der Geschichte von seinem eigentlichen Vorhaben abbrachte. Doch ist die geistreiche Schrift (deutsch von K. F. Wachsmuth, Lpz. 1867) für die Folgezeit sehr wichtig geworden, insofern sie zu ähnlichen Versuchen anregte. Voltaire's scharfe Polemik galt wesentlich dem alten Bossuet, dessen für den Dauphin geschriebener „Discours sur l'histoire universelle" auch darin die glatte Geschicklichkeit des geistlichen Höflings nicht verleugnete, daß er hier mit allen rhetorischen Künsten, deren der erste Kanzelredner Frankreichs fähig war, dem „L'état c'est moi" seines irdischen Souveräns das „L'univers c'est dieu" seines himmlischen Herrn als Urbild absoluter und glanzvoller Alleinherrschaft zur Seite stellt. Was der Genfer Publicist Mallet du Pain, dessen rauher und oft incorrecter Stil meist einen kräftigen und ernsten Gedanken umschließt, in seinen politischen und historischen „Mémoires" zur Lösung geschichtsphilosophischer Probleme beitrug, ist ebenso wie die moralisirenden „Entretiens de Phocion" Bonnet de Mably's auf Voltaire's Einfluß zurückzuführen. Dasselbe gilt von Velly und Duclos, der letztere Voltaire's Nachfolger in der Stellung eines königlichen Historiographen, dessen historische Schriften*) weit mehr den gewandten und geistreichen Charakterzeichner der einzelnen Zeiten und Völker, als den Forscher nach dem historischen Gesetze zeigen. Doch ist in allen diesen Autoren ein gewisses philosophisches

*) Insbesondere seine „Considérations sur les moeurs de ce siècle" (1749) und „Mémoires pour servir à l'histoire du 18e siècle (1751).

Element ausgeprägt. Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch Montesquieu's „Esprit des lois“ sowie seine „Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence“ und Volney's einst in Deutschland viel gelesene „Ruines ou sur les révolutions des empires“ in diese Reihe geschichtsphilosophischer Versuche zu stellen, obgleich die Berühmtheit der ersten Schrift mehr ihrem politischen und staatsrechtlichen Einfluß zuzuschreiben ist, und Volney's historisch-elegische Reflexionen mehr einen poetischen als philosophischen Geist athmen. Doch zeigte schon Graf Volney das Bestreben, die französische Revolution als Versuch einer Verwirklichung des Ideals der Vernunftherrschaft zu glorificiren und diese blutige Episode in dem geschichtlichen Drama der Menschheit als nothwendig zu beweisen. So construirt sich der Mathematiker Marquis de Condorcet in seinem „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain“, einem Werke, das trotz der Fülle völkerpsychologischer und socialethischer Beobachtungen und Reflexionen jetzt ganz vergessen zu sein scheint, mitten in den Schrecken der Revolution, deren Opfer er selbst wurde, auf historischen und psychologischen Thatsachen eine geschichtsphilosophische Theorie, durch die er der Menschheit das idyllische Glück und die gesicherte Freiheit in der Zukunft beschieden glaubte. Doch bringt es auch Condorcet nicht, trotz der Umsicht in der Auswahl der Thatsachen und der mathematisch nüchternen Strenge seiner Beweisführungen, zu einer wissenschaftlichen Formulirung historischer Entwickelungsgesetze.

Es ist nicht uninteressant, zu beobachten, auf wie verschiedenen Wegen ein und dasselbe wissenschaftliche Problem von den verschiedenen Völkern seiner Lösung zugeführt wird. Aber überall bleibt etwas von dem specifisch nationalen Erdgeruch haften. In Frankreich behalten die geschichtsphilosophischen Studien immer einen vorwiegend politischen Charakter, im 18. Jahrhundert den des politischen und religiösen Radicalismus und der Aufklärung, im 19. Jahrhundert, entsprechend den Zuständen des Staates und der Gesellschaft, bald den des maßvollen politischen Fortschrittes, wie in Guizot's „Histoire de la civilisation en France“, bald den der politischen Reaktion, wie in den historisch-theokratischen Schriften Joseph de Maistre's*), bald auch den der radicalen Tendenzen, wie bei dem geistvollen Robert de Lamennais, welcher die mystisch-revolutionären Ideen, von denen seine histori-

*) Vgl. „Essay sur le principe générateur des institutions humaines“ (1810), und vor allem in „Du pape“ (2 Bde., 1820).

politischen*) Schriften erfüllt sind, in einem Stil vortrug, der eine interessante Mischung von biblischer Erhabenheit und französischem Esprit war. Ein anderes Gepräge dagegen tragen diese Untersuchungen in Deutschland, ein anderes wieder in England. Wie seit Leibniz und Kant die deutsche Philosophie überhaupt einen speculativ-constructiven Charakter hatte, so verhält es sich auch hier mit denjenigen Versuchen, welche den Geist der Geschichte philosophisch zu begreifen ausgingen, indem sie zuweilen sogar einen theosophischen Grundton anschlagen, während der Empirismus, der in England seit Bacon bis auf die Gegenwart den herrschenden Ton in der Philosophie angiebt, auch in den geschichts-philosopischen Studien der Engländer, wie wir dieses an dem jüngsten, aber bedeutendsten Vertreter dieser Wissenschaft, Thomas Buckle, sehen werden, von überwiegendem Einfluß ist.

Als Lessing 1780 anonym seine „Erziehung des Menschengeschlechts" publicirte, ahnte selbst ein so intimer Freund desselben nicht, wie Moses Mendelssohn, der freilich an philosophischen Constructionen der Geschichte gar keinen Gefallen fand**), daß in der kleinen Schrift eine Art religiös-philosophischen Testaments vorliegt, das in kurzen Zügen die Entwickelungsgeschichte des sittlichen Bewußtseins der Menschheit — freilich auf religiöser Grundlage — enthält. Die Erziehung, welche Gott dem Menschengeschlecht zutheil werden läßt, geschieht hier im Laufe der Geschichte durch Offenbarung, die allerdings nichts demselben giebt, worauf es nicht auch durch die sich selbst überlassene Vernunft kommen würde. Das Neue Testament ist gegenüber dem Alten das zweite oder bessere Elementarbuch für das Menschengeschlecht. Aber Lessing hofft auf das Kommen „einer Zeit eines neuen ewigen Evangeliums", daher läge es im Erziehungsplan der Menschheit, daß auch der neue Bund sich nunmehr als antiquirt herausstelle. Geoffenbarte Wahrheiten stehen zu Vernunftwahrheiten in einem bestimmten Verhältniß. Erstere müssen den letzteren vorangehen; diese sind das langsame Verwandlungsproduct aus jener. Die Methode der göttlichen Pädagogik erscheint unserem blöden Auge oft unklar, aber sie hat ihre bestimmten Ziele und die Entwickelung des Einzelnen von frühester Jugend bis zum Alter gibt uns ein ungefähres Bild von dem Wege, den auch das Menschengeschlecht zu wandeln hat. Das Ziel der Gesammtheit wie des Einzelnen: das Licht der Erkenntniß

*) Vgl. „Paroles d'un croyant", und besonders eine Reihe von Artikeln im „Avenir", dem damaligen Organ des revolutionären Katholicismus.

**) Vgl. seine Schrift „Jerusalem" in „Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik", herausgegeben von Moritz Brasch (II. 425).

und die Reinheit des Herzens, die so oft im Laufe der Menschengeschichte miteinander im Streite liegen, bilden vereinigt den Inhalt des neuen Bundes. Nicht unsere Seligkeit sei die Absicht des Christenthums, sondern unsere Seligkeit vermittels unserer Erleuchtung. Aber diese sei nicht allein als Bedingung, sondern als Ingredienz zur Seligkeit nothwendig, und in ihr bestehe am Ende unsere ganze Seligkeit. Allerdings blitzt hier wiederum, wie überall, wo Lessing für Momente den Schleier von seinen innersten Ueberzeugungen lüftet, viel mehr der Intellectualismus der Spinoza'schen Ethik durch (IV. Prop. 28: „Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus est deum cognoscere"), als etwa die Bergpredigt Jesu mit ihren Seligpreisungen derer, die unwissend und schuldlos sind. Doch ist der Grundgedanke der Schrift nicht pantheistisch, vielmehr theistisch: und zwar spricht sie die erhabenste Verbindlichkeit aus, die dem absterbenden Theismus des 18. Jahrhunderts gesagt werden konnte. Ob aber die geistvolle und fromme Hypothese von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts die Philosophie der Geschichte als Wissenschaft gefördert hat? Sie ist der letzte Strahl aus dem edlen Geiste Lessing und ist uns deshalb theuer; ihr wissenschaftlicher Werth steht jedenfalls nicht viel höher als alle ähnlichen, wenn auch mit mehr Gelehrsamkeit unternommenen Versuche, das Räthsel und die Widersprüche der Menschengeschichte aus rein religiösem Gesichtspunkte aufzulösen. Denn worauf waren Friedrich Schlegel's „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (1829) sonst basirt, als auf den naiven Glauben, dieses höchste, weil alle übrigen Probleme des Denkens in sich schließende Problem könne aus orthodox-theologischem Gesichtspunkte seine Lösung finden? Doch war der phantasievolle Romantiker noch zu viel Dichter und zu wenig Mystiker, als daß er nicht hätte herausfühlen sollen, wie sehr sein Princip der unendlich formen- und farbenreichen Welt der geschichtlichen Erscheinungen, anstatt sie von innen heraus zu deuten, vielmehr durch die Monotonie und Unfruchtbarkeit des theologischen Grundgedankens Eintrag that. „Er habe sich", heißt es in der Einleitung, „die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, welchen Gang die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, nachdem es verloren gegangen war, in den verschiedenen Weltaltern von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von diesem bis zur letzten Vollendung genommen hat."

Klingt dieses wenig philosophisch und sehr theologisch, so ist es gewiß merkwürdig, daß etwa schon 40 Jahre vor dem Erscheinen der Schlegel'schen Schrift es gerade ein Theologe war, der in

Deutschland die erste Grundlage zu einem wahrhaft wissenschaftlichen Aufbau der Philosophie der Geschichte bereitet hat. Johann Gottfried Herder hat in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (4 Bde., Riga 1784—91; neue Ausgabe von Julian Schmidt, Leipzig 1868) eine so breite und tiefe Basis der neuen Wissenschaft bereitet, und das Baumaterial selbst aus so festem und solidem Gestein genommen, daß, so mannigfaltig auch die Schicksale dieser jungen Wissenschaft waren, jeder Ausbau derselben auf die von Herder herrührende Grundlage zurückgehen muß. Vom Himmel, meint er, müßte seine Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts beginnen. Die ersten neun Bücher geben auch nur einleitungsweise, aber in umfassender Weise die Resultate der Physik, Geologie, Ethnologie und Biologie nach ihrem damaligen Standpunkte. Das zehnte Buch wird durch die Betrachtung der Erde als Bildungsstätte der Menschheit eingeleitet: ein freilich noch sehr dürftiger Vorbau, der erst später durch die epochemachenden Arbeiten Karl Ritter's: „Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und Geschichte des Menschen“ (Berlin 1817—18) zu einem nothwendigen und integrirenden Bestandtheile, ja zu dem eigentlichen Substrat für jede philosophische Betrachtung der Menschengeschichte geworden ist. Die Frage nach dem Ursprunge des Menschen wird durch eine retro-spective Betrachtung der Kultur bis zu dem Ursitze in Asien zu lösen versucht. Erörterungen über die älteste Schrifttradition leiten nun die folgenden (11—14) Bücher ein, in denen die einzelnen Völker und ihre Kulturen und zwar von den Urzeiten bis zum Verfall des Römischen Reiches behandelt werden. Schließt indeß schon jedes dieser Kapitel mit geschichtsphilosophischen Betrachtungen, so ist das 13. Buch ganz diesen allgemeinen Erörterungen gewidmet, wobei teleologisch das Facit aus der bisherigen Darstellung gezogen wird. Dieses ergiebt die Humanität als den höchsten Zweck der Menschennatur und diese letztere als die Manifestation und Emanation aus der Geschichte der Menschheit. So gipfelt Herder seinen Geschichtsaufbau, den er durch das feste Material der Naturwissenschaften und der Anthropologie fundamentirt hat, in der Ethik, welche die Realisirung ihrer Forderungen der Politik anheimgibt. Diese aus der geschichtlichen Betrachtung gewonnene ethische Weltanschauung Herder's stellt jedoch für die politische Praxis die bestimmten Postulate auf: die Herrschaft der Vernunft und der Gerechtigkeit als die Grundlagen und Bedingungen einer Entwickelung der Staaten und Völker zu befestigen. Solche Forderungen und Anschauungen lagen im Geiste des Jahrhunderts und man braucht nicht erst, wie man versucht hat, als Quelle für

Herder's Geschichtsphilosophie auf den oben charakterisirten Neapolitaner Giovanni Battista Vico, den kühnen italienischen Denker des 17. Jahrhunderts, zurückgehen.

Gewissermaßen als Erläuterung und weitere Fortführung des Vorhergehenden werden am Schlusse des berühmten Werkes (Buch 16—20) der Ursprung des Christenthums, die germanischen Völker beim Untergange des Römischen Reiches, das Deutsche Reich zu Anfang des Mittelalters, die Entwickelung der katholischen Hierarchie und des Islam, die arabischen Reiche, die Kreuzzüge, das Zeitalter der Entdeckungen, die Renaissance u. s. w. einer geschichtsphilosophischen Analyse unterzogen.

Wie stellte sich zu Herder's Werk Immanuel Kant, das damals aufsteigende Gestirn des Jahrhunderts, das mit seinem scharfen intensiven Lichte in alles so energisch hineinleuchtete, daß man zuerst scheu und geblendet zurückwich? Kant war, wie wir aus seinem Aufsatze „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) ersehen, einer philosophischen Behandlung historischer Probleme nicht abgeneigt; nur lagen geschichtliche Studien diesem wesentlich logisch-mathematisch geschulten Kopfe zu fern, als daß er einem solchen Werke, wie dem Herder's, der sich mit zart anempfindendem Sinn in den Geist der entlegensten Kulturen vertiefte, hätte ganz gerecht werden können. Was er freilich gegen dessen innige Verschmelzung der Natur und der Menschengeschichte sagt (Kant's Recension erschien in der „Allgemeinen Literaturzeitung" 1786), hat ja vom Standpunkte des „Kriticismus", der vor allem Natur und Idee, Causalität und Freiheit scharf voneinander trennte, seine Berechtigung. Außerdem konnte er weder an der eudiporistischen Glückseligkeitslehre Herder's noch an der teleologischen Betrachtungsweise Gefallen finden: kurz die kritische Beurtheilung Kants war nichts weniger als günstig. „In allen Epochen der Menschheit, sagt er, sowie auch in derselben Zeit in allen Ständen findet allerdings eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und Gewohnheiten des Geschöpfs und den Umständen, darin es geboren und gewachsen ist, angemessen ist; ja es ist nicht einmal der Vorzug der Menschenklasse oder einer Generation anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild von Glückseligkeit, welches sich einer jeder selbst macht, sondern die dadurch ins Spiel gesetzte innere fortgehende und wachsende Thätigkeit und Kultur der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre"? . . . . . „Die Philosophie der Endzwecke, bemerkt Kant an einer anderen Stelle seiner kritischen Beleuchtung des Herder'schen Werkes, hat schon die Naturgeschichte verwirrt, um wie viel mehr die tausendzweckig ineiander greifende

Menschengeschichte! Wir werden uns hüten, den Erscheinungen der Geschichte verborgene Absichten eines uns unbekannten Entwurfs der Dinge anzudichten. — Warum waren die Griechen in der Welt? Weil sie da waren und unter solchen Umständen nicht anders als so sein konnten. Geschichte ist die Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen, was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa sein könnte. Mit diesem strengen Grundsatz verschwinden alle Ideale, alle Phantome; überall sucht man rein zu sehen, was da ist und sobald man dies sah, fällt meist auch die Ursache in die Augen, warum es nicht anders als so sein konnte. Mit diesem Grundsatz hat man den Weg der gesunden Philosophie gefunden. In der Naturwelt gehört Alles zusammen, was incinander wirkt, pflanzend, erhaltend, oder zerstörend; in der Geschichte ntcht minder. Was im Reiche der Menschheit nach dem Umfang gegebener National-, Zeit- und Ortsumstände geschehen kann, geschieht wirklich. Die Völker stehen zusammen, wie Zeit und Ort sie band, sie wirken auf einander, wie der Zusammenhang lebendiger Kräfte es bedingte. Homer sang nicht für uns: nur weil er zu uns kam, haben wir ihn und dürfen wir ihm lernen; hätte ihn uns ein Umstand der Zeitenfolge geraubt, wie so viel andere vortreffliche Werke: wer wollte mit der Absicht eines geheimen Schicksals rechten, wenn er natürliche Ursachen seines Uebergangs vor sich sieht? Hätte die Reihe der Begebenheiten es gewollt, daß wir statt griechischer mongolische Buchstaben erhalten sollten, so schrieben wir jetzt mongolisch und die Erde ginge deßhalb doch mit ihren Jahren und Jahreszeiten ihren großen Gang fort, eine Ernährerin alles dessen, was nach göttlichen Naturgesetzen auf ihr lebt und wirkt. Vergebens hat man gesucht, die Königszüge Alexanders, die Gräuel des römischen Reichs, das Christenthum u. s. w. aus Gründen eines höhern Weltplans zu rechtfertigen: Alle diese Dinge erfolgten nach Gesetzen des strengen Causalnexus, sie kamen, weil sie in der Zeit und an den Ort kommen mußten. In der Geschichte wie in dem gesammten Naturleben ist alles oder nichts Zufall. Dies ist die einzige philosophische Art, die Geschichte anzuschauen; alle denkenden Geister haben sie auch unwissend geübt." Hier ist der Gegensatz zwischen causaler und teleologischer Geschichtsauffassung mit aller Deutlichkeit dargelegt. Doch bemerken wir eine gewisse eifrige Beflissenheit, mit der Kant die schwachen Seiten der Herder'schen Geschichtsphilosophie kritisch aufzudecken sucht. Wollte er etwa an dem Verfasser der „Metakritik" für seine Angriffe auf die „Kritik der reinen Vernunft" Revanche üben? Die Humanitätsideen Herder's acceptirte Kant voll und ganz (er müßte nicht ein Sohn des

18. Jahrhunderts gewesen sein!), nur gegen die philosophische Begründung jedoch hatte er wiederum ein Bedenken. Er selbst giebt in seiner eigenen obengenannten Arbeit der Betrachtung eine mehr staatsphilosophische Wendung, in dem er (freilich vielfach in Anlehnung an den Grundgedanken in Iselin's „Geschichte der Menschheit", 1764) in der Geschichte der Menschengattung die Ausführung eines Planes der Natur sieht, um eine solche gesellschaftliche Organisation zu Stande zu bringen, welche die gesammten physischen, intellectuellen und moralischen Anlagen des Menschen zur höchst möglichen Ausbildung zu bringen vermag. Den starren Gegensatz von Natur und Geist, dem Reiche der Nothwendigkeit, in welchem das unabänderliche Gesetz der Causalität herrscht, und dem der Freiheit, in dem der Mensch autonom und Herr der Welt ist, diese Differenz hat Kant in seiner teleologischen Weltbetrachtung, innerhalb deren vor allem dem Schönen und der Kunst eine bevorzugte Stelle gebührt, zu überbrücken gesucht. Kant's „Kritik der Urtheilskraft" wurde so der Ausgangspunkt für eine Betrachtung der Geschichte, welche durch Friedrich Schiller zu einer Art ästhetisch-historischer Weltanschauung emporgebildet wurde.

Unter den verschiedenen Aufsätzen Schiller's, die diesem Gegenstande gewidmet sind, sollen die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" und die Abhandlung „Ueber naive und sentimentalische Dichtung" eine Art ästhetischer und geschichtlich-philosophischer Culturanschauung begründen, in welcher er über den starren ethischen Standpunkt des kritischen Philosophen hinausgeht, indem er an der Hand der historischen Entwickelung der Cultur im Allgemeinen und der Poesie und Künste im Besondern zeigt, wie wahre Schönheit zur Sittlichkeit führt, jede echte Sittlichkeit jedoch zur Schönheit sich vollenden muß. Dieses poetisch-philosophische Glaubensbekenntniß, in den reiferen Jahren des Dichters die theoretische Formel für alle seine poetischen Arbeiten, hat insbesondere in seinen gedankenreichen didaktischen Gedichten („Spaziergang", „Künstler", „Ideal und Leben") vollendeten dichterischen Ausdruck gefunden. Schiller's eigentliche geschichtliche Arbeiten jedoch bewegen sich nicht auf dieser Linie, gehören vielmehr ihrer pragmatischen Behandlung wie Darstellung nach der Göttinger historischen Schule an.

Wo von Schiller's historisch-philosophischen Geschichtsprincipien die Rede ist, darf auch ein Mann nicht unerwähnt bleiben, der ihm in Bezug auf die Idealität der Lebensanschauung aufs innigste verwandt war: Wilhelm von Humboldt. Wie dieser märkische Landedelmann, der als Aesthetiker, Sprachforscher und praktischer Staatsmann gleich bedeutend war, allmählich in den

classischen Geist Weimars hineinwuchs und später, in einer ihm ganz fremden Welt von Menschen und Ideen, immer treu das heilige Feuer der Erinnerung an Weimars große Zeit pflegte, ist allgemein bekannt. Eine seiner späteren literarischen Arbeiten, eine Abhandlung, die er 1821 in der berliner Akademie der Wissenschaften las: „Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers“ („Wilhelm von Humboldt's Werke“, Bd. 1) gehört trotz ihres geringen Umfangs in die Reihe der ernsten Versuche, das geschichtsphilosophische Problem zu lösen. Der geistvolle Essay, der gewissermaßen den Uebergang aus Humboldt's öffentlichem Wirken in seine rein wissenschaftliche Thätigkeit vermittelt und in seinem ganzen politisch-philosophischen Gepräge noch die Verbindung des Staatsmannes und des Denkers charakterisirt, gibt zunächst eine skizzenhafte Betrachtung über die verschiedenen Gattungen und Seiten der Geschichtsforschung als Wissenschaft und der Geschichtsschreibung als Kunst, ferner über das Wesen der Chronik, der Memoiren, über psychologische und pragmatische Geschichtsbehandlung, und formulirt dann die Aufgabe einer künftigen Geschichtsphilosophie dahin, daß sie die in der Menschheit herrschenden tiefern Gesetze zu erforschen habe. Große historische Umwälzungen, die Tragödien der Geschichte, können durch ihre bisherige Behandlung ebenso wenig als das geschichtliche Kleinleben der Nationen in ihren wahren Zusammenhängen wirklich begriffen werden. Von dem Satze ausgehend, daß das Geschehene nur zum Theil in der Sinnenwelt sichtbar sei, das übrige aber hinzuempfunden, geschlossen, errathen werden müsse, und daß die volle Wahrheit des Geschehenen auf dem Hinzukommen jener unsichtbaren Theile zu der Wirklichkeit auf Thatsachen beruhe, möchte er von dieser erkenntnißtheoretischen Prämisse aus in die geheimsten Tiefen des menschlichen Produktionsvermögens eindringen, die innere Werkstätte des Dichters und Künstlers belauschen, die Grenzlinie ihrer Gebiete ziehen und den Nachweis führen, wie selbst die schlichteste Naturbeschreibung erst noch eines aus der Totalität des Naturkörpers entnommenen Hauchs bedarf, um dessen innern Charakter und sozusagen die Seele desselben zu veranschaulichen, die sich weder messen noch beschreiben läßt. Von hier aus stellt er die höchste Forderung an den Geschichtschreiber: „Alle Fäden irdischen Wirkens und zugleich alle Gepräge irdischer Ideen zu umfassen“, um daraus das Geschehene zwar in „reiner Objectivität“, aber in seinem innern nothwendigen Zusammenhange mit der Summe des Daseins aus allen Richtungen des menschlichen Daseins darzustellen“. Daher müsse der Geschichtschreiber vor allen Dingen dem Eintreten jener neuen, die Mensch-

heit lange Epochen hindurch bewegenden Ideen nachzugehen und seinen Stoff dadurch, daß er dem Kampfe dieser Ideen und ihrer Verwirklichung folge, zu bewältigen wissen. Aber er solle sich hüten, der Wirklichkeit eigenmächtig geschaffene Ideen nachzubilden oder auch nur über dem Suchen nach dem Zusammenhange des Ganzen etwas von dem lebendigen Reichthum des Individuellen und des Einzelnen aufzuopfern. „Diese Freiheit und Zartheit der Ansicht", sagt er, „muß seiner Natur so eigen geworden sein, daß er sie zur Betrachtung jeder Begebenheit mitbringt. Fehlt dem Geschichtschreiber jene Freiheit der Ansicht, so erkennt er die Begebenheiten nicht in ihrem Umfange und ihrer Tiefe; mangelt ihm jene Zartheit, so verletzt er ihre einfache und lebendige Wahrheit". In Bezug auf den ethischen Untergrund seiner Geschichtsbetrachtung war Humboldt Theist. „Die Weltgeschichte", sagt er, „ist nicht ohne Weltregierung verständlich; denn nur von einem Punkte aus ist die Gesammtheit der Erscheinungen zu begreifen". Aber gegenüber dem Walten dieser Vorsehung will er doch zugleich „die Macht und Bedeutung der individuellen Menschenkraft und ihrer Selbstthätigkeit" betonen. Wie nun freilich diese entgegengesetzten Principien auszugleichen und ihre etwaige Harmonie ohne Schaden für das Postulat der menschlichen Willensfreiheit in der Menschengeschichte nachzuweisen wäre, hat Humboldt nicht weiter ausgeführt. Doch ist manches diesen Punkt Betreffende in seinen zahlreichen Briefen, insbesondere in denjenigen an Goethe, vorübergehend berührt.

Daß die Stürme der Französischen Revolution auch eine Beschleunigung des Tempos in gewissen Wissenschaften, zumal denen des Staates und der Geschichte, herbeiführten, liegt nahe. Man hat oft die politischen Umwälzungen von 1789 mit denen verglichen, welche die Philosophie am Ausgange des vorigen und dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts in der geistigen Atmosphäre Deutschlands hervorgebracht; ja man ging soweit, einzelne Heroen des Gedankens mit gewissen Helden der Revolution in Parallele zu setzen. Auf beiden Seiten sollte radical mit der Vergangenheit aufgeräumt werden: hier mit dem alten Trödel einer verrotteten Gesellschaft, dort mit den blassen Gedankenschemen, welche die geistige Geschichte der Menschheit aufgehäuft hatte. Das Unerhörte war geschehen. Man hatte die bestehende Wirklichkeit nach den Forderungen der Vernunft umgestaltet und so der Weltgeschichte eine neue Richtung gegeben. Hegel sagt: „So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf

den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der „Geist" die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen". Warum sollten nun nicht auch die Philosophen den kühnen Versuch machen, aus einem neuen Begriff heraus, Welt, Gott und Menschheit neu zu construiren? Aber auch in der leidenschaftlichen Rapidität, mit der dieser Räumungsproceß vor sich ging, liegt die Aehnlichkeit beider. Der Puls des Weltgeistes nahm eine fieberhafte Schnelligkeit an, um nachzuholen, was der träge Lebensgang der frühern Jahrhunderte verabsäumt hat. Wie die Terroristen in Frankreich die blutigen Stadien der Revolution, so absolvirten auch die deutschen Gedankenmachthaber eine „Weltanschauung" schnell nach der andern. Wie in einer erhabenen Geisterschlacht drängten sich Ideen und Systeme, um bald als „überwundene" und „aufgehobene Momente" andern Platz zu machen.

Johann Gottlieb Fichte, einer der unerbittlichsten dieser Ideenterroristen, hielt im Winter 1804—5 im Akademiegebäude zu Berlin geschichtsphilosophische Vorlesungen, die er im folgenden Jahre unter dem Titel „Ueber die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" publicirte. Das Merkwürdigste dabei ist, daß der Philosoph, um seine Zeit zu charakterisiren, nicht nur eine Uebersicht über den bisherigen Weg gibt, welchen die Menschheit durchwandert, sondern auch noch die nächsten Stadien vorschreibt, die sie bis zu ihrer höchsten sittlichen Vollendung zu durchlaufen hat. Fünf Perioden unterscheidet Fichte: 1) diejenige, da die menschlichen Verhältnisse ohne Zwang und Mühe durch den bloßen Vernunftinstinct geordnet wurden; 2) diejenige, da dieser Instinct schwächer geworden und nur noch in wenigen Auserwählten sich aussprechend durch diese Wenigen in zwingende äußere Autorität für alle verwandelt wird; 3) die Periode, die er als die der Gegenwart bezeichnet und als diejenige charakterisirt, wo jene Autorität und mit ihr die Vernunft in der einzigen Gestalt, in der sie bisher vorhanden, abgeworfen wird. Die beiden folgenden Abschnitte in dem geschichtlichen Leben der Menschheit gehören noch der Zukunft an, und zwar 4) diejenige, wo die Vernunft in der Gestalt der Wissenschaft in die Gattung eintritt; und endlich 5) diejenige, in der zu dieser Wissenschaft sich die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und

fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten, diese Kunst die vernunftgemäße Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet, der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird und unsere Gesittung die höhere Sphäre einer andern Welt betritt. An diesem höchsten Ziele angelangt, tritt eine Rückkehr der Menschheit zu ihrem Ursprunge ein, jedoch so, „daß sie sich mit Bewußtsein wieder zu dem macht, was sie ohne ihr Zuthun gewesen ist". Die spätern geschichtsphilosophischen Aeußerungen Fichte's, die zerstreut in den herrlichen „Reden an die deutsche Nation" (1808) und den „Vorlesungen über die Staatslehre" (1813) sich finden, schlagen, durch die Noth des Vaterlandes eingegeben, einen weniger kosmopolitisch-radicalen Ton an und zeigen das historische Bild der Menschheit mehr aus dem Gesichtspunkte der Entwickelung des Nationalgeistes der Völker.

Von Fichte zum Theil angeregt, aber als energischer Fortsetzer seiner hohen ethischen Principien ist der Philosoph Krause auch deshalb anzusehen, weil er ihnen einen ausgesprochenen geschichtsphilosophischen Charakter verlieh. Krause's Metaphysik und Religionsphilosophie, welche darauf ausgehen, in einer Art mystischen Idealrealismus eine Verschmelzung des Theismus und des Pantheismus zu vollziehen und die er in einer Reihe von schwerfälligen und in abstruser Sprache verfaßten Werken niederlegte, ist bis jetzt wenig populär geworden. Dagegen dürften seine ethischen und rechtsphilosophischen Schriften wegen einer Reihe von kräftigen Ideen um so mehr Beachtung verdienen, als sich in ihnen der Staat und alles gesellige Leben auf die breite Basis der sich von unten herauf bildenden menschlichen Organismen („Familienverein", „Wissenschaftsbund", „Kunstbund", „Rechtbund", „Tugendbund", „Schönheitsbund", „Religions- oder Gottinnigkeitsbund") aufbaut, und zwar nicht wie in dem phantastischen „Sonnenstaate" des italienischen Naturphilosophen Thomas Campanella mit einer absolutistisch-theokratischen Regierung, sondern nach durchaus demokratischen Principien. So ergibt sich bei Krause völkerrechtlich und humanitär ein großartiger Kosmopolitismus, welcher jedoch das nationale Element nicht ausschließt; zugleich aber eine Art von Socialismus, der in dem Associationsprincip das allmächtige Mittel erblickt, durch welches der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Möglichkeit gewährt, sich eine selbständige sittliche Sphäre zu gründen und darum seine Arbeitskraft zu verwerthen. Fichte's idealem Socialismus sucht Krause eine psychologische Stütze zu geben. Er möchte das „organisirende Thun der aus Ueberzeugung handelnden Liebe auf allen möglichen Punkten der Menschheit, also

in allen Individuen anregen und entzünden", damit sie alle selber zu „Staatsbildnern" oder zu Bündnisse bildenden Organisatoren werden, wodurch sich dann die Zustände den von ihm erhofften Idealen immer mehr annähern müssen. Diese seine Socialreform, die Krause in der „Grundlage des Naturrechtes", in dem „System der Sittenlehre", insbesondere im „Urbild der Menschheit" sehr weitläufig und in einer oft mystisch-ekstatischen Sprache entwickelt, basirt auf einer geschichtsphilosophischen Anschauung, welche er in den „Grundwahrheiten der Geschichte" (Thl. 2 der Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft") darstellt. Hier will er den „Gliedbau der Ideen in der Zeit" oder wie sich das Leben der Menschheit in der Geschichte entwickelt hat, nachweisen. Ihm entfaltet sich die Geschichte des Menschengeschlechts in drei „Hauptlebealtern", in der Kindheit, der Jugend und dem Alter der Reife: ein Gesetz, das auch für jedes untergeordnete „Selbstwesen" in der Menschheit wiederkehrt. Alle Völker, Stämme, „Ortsvereine", „Freundvereine", „Ehevereine" sowie jeder Einzelmensch müßte diese drei Hauptalter durchleben. Dann folgen zwei Stufen des absteigenden Lebens, welche der Jugend und Kindheit des aufsteigenden Lebens entsprechen. Jenes ist das Hochalter der Reife, dieses das Greisenalter. Die gegenwärtige weltgeschichtliche Periode der Menschheit, soweit sie sich in den gebildeten Völkern, den eigentlichen Culturträgern darstellt, ist der Ausgang der Jugend. Krause verfällt bei aller Gesundheit seiner echt menschlichen Ideen und der Weite seiner historischen Perspectiven oft in einen kleinlich-phantastischen Schematismus, von dem sich jedoch manche seiner Schüler, wie die Rechtsphilosophen Ahrens und Röder, fern zu halten wußten.

Bei dem genialsten und phantasievollsten unter den neuern deutschen Philosophen, bei Schelling, sucht man vergeblich eine zusammenhängende Darstellung seiner geschichtsphilosophischen Anschauungen. Aphoristisch finden sie sich fast in jeder seiner Schriften zerstreut, aber nirgends systematisch entwickelt. Schon in seiner naturphilosophischen Sturm- und Drangperiode, wie in den im Sommersemester 1802—3 zu Jena gehaltenen Vorlesungen „Ueber die Methode des akademischen Studiums", in denen er als achtundzwanzigjähriger Professor den Prozeß endlicher Manifestation und Menschwerdung Gottes nach akademischen Disciplinen behandelt und ab und zu dieses auch bei der Frau seines Freundes A. W. von Schlegel, der geistvollen Karoline, versuchte; schon hier ist eine geschichtsphilosophische Construction in einzelnen grandiosen Zügen

angedeutet. Die Geſchichte der Menſchheit iſt ihm nur eine kleine Epiſode in der großen Epopöe der Entwickelungsgeſchichte des Univerſums; der Held dieſes Epos, der Weltgeiſt, gelangt uns durch jene Epiſode zu beſonderm Verſtändniß. In recht epiſcher Breite ergeht ſich hier der Sänger dieſer Menſchheitsodyſſee: Mythologie, Religion, Wiſſenſchaft, Literatur, Kunſt und Staatsleben ſind nur die äußern Formen für die Grundmelodie, deren theoretiſche Deutung Aufgabe der Philoſophie ſei. Freilich ſind auch in dieſer Dichtung Stellen von bald ſanft rührender Lyrik, bald tief erſchütternder Tragik zu finden. So iſt z. B. der frühe Tod der ſchönen griechiſchen Welt echt elegiſchen Charakters; der Fall der großen orientaliſchen Weltherrſchaften und noch mehr der Untergang des großen Römiſchen Reiches als ein Ausdruck tragiſcher Schuld und Sühne anzuſehen. Wir würden von unſerm Standpunkte aus die Geſchichte der Napoleoniden vom 19. Brumaire 1799 ab, wo der von Siegen berauſchte Erſte Conſul die legitime Form der republikaniſchen Directorialregierung ſtürzt, bis zum 1. Juni 1879, wo der jüngſte Prätendent der Bonaparte in Südafrikas Sonnenglut unter den Aſſagaiſtichen der Zulus endete, als eine ſolche hiſtoriſche Tragödie modernſten Stils anſehen. Zuweilen erſcheint uns indeß Schelling's Symbolik auf die Spitze getrieben, wenn er z. B. die Kirche und ihre geſchichtliche Entwickelung als lebendiges Kunſtwerk definirt, in welchem die Offenbarung des Weltgeiſtes in Form ſeiner Menſchwerdung in Chriſto, die ganze vorchriſtliche Welt als Einleitung hierzu und die nachfolgende als Conſequenz derſelben hinſtellt. Es iſt begreiflich, daß die nüchterne empiriſche Geſchichtsforſchung, welche freilich in den Kern des Schelling'ſchen Identitätsſyſtems nicht eingedrungen war, gegen dieſe Art, die ganze Fülle individuellen Lebens der Geſchichte in religionsphiloſophiſche und äſthetiſche Ideen aufzulöſen, heftig proteſtirte. Hatte ſchon der rigoroſe Tugendterroriſt Fichte, welcher die Erde und ihre menſchlichen Bewohner als eine große moraliſche Erziehungsanſtalt mit ihren Inſaſſen betrachtet, das Achſelzucken von Hiſtorikern, wie des vielſeitig und claſſiſch gebildeten Luden oder des mehr ſtaatsmänniſchen Schlözer, des gelehrten Pölitz u. a. veranlaßt, ſo ſträubten ſich die „Exacten“ gegen jene poetiſch-ſpeculative Geſchichtsanſchauung mit um ſo größerm Rechte, als die praktiſch-politiſchen Folgen derſelben nur zu bald ſichtbar wurden.

Während die begabtern und hervorragenden Anhänger Schelling's, wie Steffens, Nees von Eſenbeck, Oken, Schubert, Oerſted, Carus, Burdach u. a. ſich dem Ausbau der naturphiloſophiſchen und anthropologiſchen Seite des Identitätsſyſtems

zuwandten, hatte die geschichtsphilosophische Richtung des Meisters nur für wenige Anziehungskraft genug. Die übrigen cultivirten mehr die religionsphilosophischen und ästhetischen Fächer der Schule wie Solger. Nur Johann Stutzmann versuchte eine systematisch angelegte philosophische Betrachtung der Geschichte im Sinne Schelling's: „Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1808), zu geben. Doch neigt der Verfasser auch vielfach der spätern Phase der Fichte'schen Philosophie zu.

Wir haben Friedrich Schlegel's romantisch-religiöse Ideen bereits oben erwähnt; aber während bei letzterm das Aesthetische und Kirchliche sich noch die Wage hielten, tritt bei den spätern Ausläufern dieser Richtung das Kirchliche und mit ihm das politisch-conservative Element entschieden in den Vordergrund. Es war ganz ergötzlich anzusehen, wie geschickte politische Faiseure aus diesem mystisch-poetischen Untergrunde allerlei bunte Reactionssächelchen und heilsame Zaubertränke mit farbigen Etiketten herausholten, auf denen allerlei romantischer Spuk zu sehen war und durch welche, wie jene Heilkünstler und ihre noch viel schlauern journalistischen Assistenten hofften, dem bösen »Morbus democraticus et atheisticus« beizukommen wäre. Bei der engen Verwandtschaft historischer, staatsrechtlicher und juristischer Begriffe konnte es nicht fehlen, daß die Richtung auch bald in der theoretischen Auffassung vom Wesen und Zweck des Staats- und Gesellschaftslebens wie in der praktischen Politik sich geltend machte. Die „historische" Rechtsschule Savigny's und Eichhorn's wie die nach „Organischem" ausschauende Alterthumsforschung Niebuhr's, in weiterer Linie die starre Bibelorthodoxie Hengstenberg's und Tholuck's, wie gewisse Tendenzen in der neuerweckten germanistischen Forschung sind als Seitenschößlinge aus dem Stamme Schelling'scher und Schlegel'scher Geschichtsphilosophie anzusehen. Und da der Weltgeist unter allen Tonarten, die ihm zur Verfügung stehen, zuweilen, um gewisse historische Prämissen ad absurdum zu führen, auch die ironische wählt, wer könnte darin eine Ironie verkennen, daß er auf Grund ebenderselben Geschichtsanschauung den Staatsrechtsprofessor Julius Stahl*), den gewandten Dialektiker und Führer des preußischen Herrenhauses, jeden der Raubanfälle, den die verbündeten Hochtories und Hochkirchlichen an dem modernen liberalen Rechtsstaate begingen, sofort in eine plausible rechtsphilosophische Formel ver-

*) „Die Philosophie des Rechtes nach geschichtlicher Ansicht" (Bd. 1: „Geschichte der Rechtsphilosophie" [5. Aufl., Tübingen 1879] enthält die wesentlichen Züge der theologisirenden Geschichtsanschauung).

wandeln läßt? Seltsam! Als einst Schiller die Aesthetik in einen Kanon der Culturgeschichte verwandelte und die Menschen durch das „Morgenthor des Schönen in der Erkenntniß Land" führen wollte, ahnte man in Weimar nicht, daß nach 50 Jahren dieser philosophische Traum des Dichters sich in jene unheimliche Mystik verwandeln würde, welche eine Panacee aller finstern Mächte der Zeit gegen den modernen Geist des Fortschritts und der Freiheit geworden! Diese letzte Metamorphose theosophischer Geschichtsbetrachtung tritt dann als „Philosophie der Mythologie" auf, über welche einst Schelling in München und später in Berlin öffentliche Vorträge für einen lauschenden Kreis andächtiger Adepten hielt. Doch konnte dieses erst mit Erfolg geschehen, nachdem der Tod seinen gewaltigsten Gegner Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1831) aus dem Wege geräumt hatte.

Die beiden fast gleichalterigen schwäbischen Landsleute, beide Zöglinge des tübinger Stifts, waren von 1801 an in Jena, wo sich Hegel habilitirt hatte, innig verbunden. Als Mitherausgeber des „Kritischen Journals der Philosophie" gingen sie dieselben Wege der Identitätsphilosophie. Als aber Schelling 1803 Jena verließ, bildete sich zwischen den beiden Freunden eine immer größere Differenz heraus. Mit Hegel's „Phänomenologie des Geistes", an der er an dem Tage der Schlacht bei Jena (14. Oct. 1806) den letzten Federzug machte, ist der Bruch vollendet. Von nun an waren ihre Bahnen verschieden, wie es durch die ganz entgegengesetzte Natur ihrer geistigen Individualität geboten war. An philosophischem Tiefsinn einander gleich, konnte doch der phantasievollere, mehr künstlerisch angelegte Schelling, der Erfinder jener merkwürdigen philosophischen Methode, die als „intellectuelle Anschauung" besonders genialen philosophischen Sonntagskindern die höchste Wahrheit im Schlafe beschert, niemals mit dem wol schwerfälligern, aber logisch schärfern, wissenschaftlich gewissenhaftern und universellern Hegel für die Dauer gemeinsame Sache machen. Auch bei Hegel ist die Welt und demnach auch die Geschichte der Menschheit eine uns verständliche Manifestation des absoluten Geistes. Aber dieser ist, wie der Urheber der Theorie selbst, ein gewaltiger Logiker; denn sein eigener Werdeproceß in räumlich-zeitlicher Form sowie seine Umsetzung aus dem blos idealen Sein in die Wirklichkeit geht in bestimmten Stationen vor sich, die freilich nur unserer Auffassung als solche erscheinen. Denn an sich ist die Emanation der Welt aus Gott ein ununterbrochener dialektischer Proceß, eine praktische Logik des Seins, das in dem denkenden Intellect in einem

jubjectiven, aber vollgültigen Abbild ſich projicirt: die Logik des Denkens iſt identiſch mit der Logik der Welt, und die einzelnen Beſtimmungen der erſten, wie Sein, Werden, Quantität, Qualität, Raum, Zeit u. ſ. w., ſind ebenſo viele Stadien in dem Werdeproceß des abſoluten Geiſtes. Spinoza's Pantheismus iſt bei Hegel zu einem univerſellen Panlogismus geworden, der einfach erhabene ethiſche Standpunkt des amſterdamer Weiſen hier zu einem Gott, Welt, Natur und Geſchichte in gleicher Weiſe umfaſſenden wiſſenſchaftlichen Syſtem umgewandelt. Spinoza's Poſtulat, daß nur diejenige Erkenntniß eine wahrhaft philoſophiſche genannt werden kann, die das einzelne »sub specie aeterni« begreift, glaubte Hegel in ſeiner das ganze menſchliche Wiſſensgebiet in ſich ſchließenden und alle Räthſel und Probleme löſenden Philoſophie erfüllt zu haben. Daß auch hierbei die Frage nach der innern geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit eine Stelle findet, liegt nahe. Ja er hat (wol weil er auf dieſen Gebieten umfaſſenderes Wiſſen beſaß) die ſogenannten hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, zu denen im Sinne Hegel's auch die politiſchen, juriſtiſchen, wie die das Gebiet der Literatur und Kunſt umfaſſenden Zweige gehören, viel nachhaltiger mit ſeinem eigenthümlichen Geiſte imprägnirt, als etwa die mathematiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Disciplinen. Thatſächlich hat ſich auch ſein andauernder Einfluß in jenen, die geſchichtliche Auffaſſung zulaſſenden Gebieten bis auf die Gegenwart erhalten. Hegel's geſchichtsphiloſophiſche Anſichten machten ſich ja nach dem beſonderen Zuſammenhange faſt in allen ſeinen Werken geltend. In der „Phänomenologie“ wie in der „Logik“, in der „Encyklopädie“ wie in den „Grundlinien der Philoſophie des Rechtes“ blitzen ſchon die eigenthümlichen Ideen über die Geſchichte der Menſchheit durch. Nur iſt es hier viel ſchwerer, ſie aus den Verzweigungen der Dialektik herauszuſchälen. Greifbarer ſchon erſcheinen ſie in den „Vorleſungen über Aeſthetik“ (herausgegeben von Hotho), den „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion“ (herausgegeben von Marheineke) und beſonders in den „Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie“ (herausgegeben von Michelet). Denn in den letztgenannten Zweigen iſt ſein eigener Standpunkt überall das höchſte Glied einer vorhergegangenen hiſtoriſchen Entwickelungsgeſchichte der Menſchheit, ſo daß man hier ſchon indirect, wenn auch innerhalb eines umſchloſſenen Kreiſes, den geſchichtlichen Proceß verfolgen kann. Im Zuſammenhange jedoch finden wir ſeine hierher gehörigen Anſchauungen erſt in den von Eduard Gans und in zweiter Auflage von ſeinem Sohne Karl Hegel herausgegebenen „Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte“

vorgetragen. Hegel macht Ernst mit dem Gedanken, die Geschichte der Menschheit als ein Ganzes, als einen Organismus zu behandeln, einen Organismus freilich, der von innen heraus, von der ihn belebenden Seele geschaffen und entwickelt wird, der aber doch auch der physischen Bedingungen bedarf: Luft, Licht und der unorganischen Stoffe zu seinem eigenen Aufbau. So auch die Menschheit. Die organische Seele derselben ist Gott („der absolute Geist"): er schafft im Menschengeschlecht sich seinen Leib, dessen Wachsthum, Bildung und Gestaltung die Geschichte ausmacht. Diese letztere aber wird hierdurch zu einer wahrhaften Theophanie des göttlichen Geistes auf Erden.

Da wir aber weder den Anfang noch das Ende des geschichtlichen Lebens des Menschen und dieses vermöge der natürlichen Unvollkommenheit unserer Quellen auch nur bruchstückweise kennen, d. h. da unser Gedankenbild von der Entwickelung der Menschheit sich keineswegs in allen Theilen mit dem wirklichen Urbild des geschichtlichen Gesammtlebens derselben deckt, so kann jede philosophische Erkenntniß der Geschichte, auch die Hegel's, nur eine mangelhafte sein; der Hintergrund des großen Gemäldes: matt und verschwommen, die Mittelpartien schon dnrchsichtiger und klarer, der Vordergrund in Bezug auf Farbe sehr grell und noch zu wenig abgeklärt, in den Figuren jedoch mangelnde Perspective; das Ganze aber ist ein ernstes, stimmungsvolles Werk, bei dem der kunstverständige Beschauer zwar herausfühlt, daß nicht alles correct und schön sei, dessen grandios gedachte Composition jedoch immer einen übermächtigen und fesselnden Eindruck hinterläßt. Die „Philosophie der Geschichte" soll, wie Eduard Gans in seiner Einleitung sagt, „die Verinwendigung des äußerlich historisch Erscheinenden" enthalten. Sie leiht daher die Eintheilung des äußerlichen Stoffs, den sie auf das Nervengeflecht der Ideen hin untersucht, von der gewöhnlichen Geschichte. Wie diese unterscheidet auch Hegel vier Weltalter: die orientalische Welt, die griechische, die römische und und die germanische, und die letztere führt er bis auf die große Revolution von 1789 herab. Alles, was diesseit der Revolution liegt, deren Centenarium bald bevorsteht, betrachtet Hegel mit Recht noch als „Gegenwart", insofern die von ihr ausgegangenen Wellenbewegungen noch jetzt nicht zum Stillstand gebracht sind, d. h. noch nicht historisch geworden sind. Daß Hegel die ganze sogenannte Urgeschichte der Menschheit ausschließt, ein zwar noch sehr hypothesenreiches, aber durch die Ergebnisse der vergleichenden Linguistik und Paläontologie doch schon stattlich angewachsenes Gebiet, liegt an dem herrschenden Grundprincip seiner Geschichtsbetrachtung. In

diesen ersten Säuglingsjahren ist ihm der Geist der Menschheit noch stumpf. Er nimmt daher die Geschichte erst da auf, wo „das Menschenbewußtsein in weltliche Existenz zu treten beginnt". Erst die Staatenbildung bringe den eigentlichen geschichtlichen Inhalt herbei, erst durch sie erhalten die Nationen Bedeutung und Interesse für die „concrete Vernunft". „Denn die Weltgeschichte", sagt Hegel, „stellt die Entwickelung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem hervorgebrachten Verwirklichung dar".

Das ist das Männliche und ethisch Werthvolle in der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung, daß er das Bewußtsein der Freiheit zum Entwickelungsprincip der Menschheit erhebt. Aber dieses Bewußtsein hat seine Stufen, die dann völkerpsychologisch und historisch zugleich jedesmal das Lebensprincip einer Nation bilden. Hieraus ist dann ihr ganzes Denken, Wollen und Empfinden abzuleiten; hier allein finden alle nationalen Vorzüge und Schwächen der Völker ihre Erklärung.

„Diese Bestimmtheit des Geistes eines Volkes", heißt es in der Einleitung, „drückt seine ganze Wirklichkeit aus; sie ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, ja seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit. Diese speciellen Eigenthümlichkeiten sind aus jener allgemeinen Eigenthümlichkeit, dem besondern Princip eines Volkes zu verstehen, sowie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden factischen Detail jenes Allgemeinen die Besonderheit herauszufinden ist. Daß eine bestimmte Besonderheit in der That das eigenthümliche Princip eines Volkes ausmacht: dieses ist die Seite, welche empirisch aufgenommen und auf geschichtliche Weise erwiesen werden muß. . . . „Die Richtung auf die Kategorien der Freiheit ist die Richtung auf das wahrhaft Wesentliche". Von diesem Gesichtspunkte aus gruppirt sich ihm die Geschichte nach Völkern wie ein großes Heerlager. Der Orient, wesentlich despotisch regiert, wußte und weiß nur, daß einer frei ist, die griechische und römische Welt, die noch von der Institution der Sklaverei beengt wird, daß einige frei seien, die germanische Welt weiß, daß alle frei sind. Im Osten beginnt zwar die Weltgeschichte, im Westen aber geht auf das Licht des Selbstbewußtseins. In den substantiellen Gestaltungen der orientalischen Reiche sind alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden, aber so, daß die Subjecte nur Accidenzien bleiben. Die Geschichte des Orients ist das Kindesalter der Menschheit. „Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in welchen alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden sind, aber so, daß die

Subjecte nur Accidenzien bleiben. Diese drehen sich um einen Mittelpunkt, um den Herrscher, der als Patriarch, nicht aber als Despot im Sinne des römischen Kaiserreiches an der Spitze steht. Denn er hat das Sittliche und Substantielle geltend zu machen: er hat die wesentlichen Gebote, welche schon vorhanden sind, aufrecht zu erhalten und was bei uns durchaus zur subjectiven Freiheit gehört, das geht hier von dem Ganzen und Allgemeinen aus. Die Pracht orientalischer Anschauung ist das eine Subject als Substanz, der Alles angehört, so daß kein anderes Subject sich abscheidet und in seine subjective Freiheit sich reflectirt. Aller Reichthum der Phantasie und Natur ist dieser Substanz angeeignet, in welcher die subjective Freiheit wesentlich versenkt ist und ihre Ehre nicht in sich selbst, sondern in diesem absoluten Gegenstande hat. Aber was in der Idee ist, ist auch vorhanden. Alle Momente des Staates, auch der Subjectivität sind da, aber noch unversöhnt mit der Substanz. Außerhalb der einen Nacht, vor der nichts selbständig sich gestalten kann, ist nichts vorhanden als gräuliche Willkür. . . . . Wir finden daher die wilden Schwärme aus dem Hochlande hervorbrechend, in die Länder einfallend, sie verwüsten, oder in ihrem Innern sich einhausend, die Wildheit aufgeben, überhaupt aber resultatlos in der Wildheit verstäuben. In der orientalischen Welt folgen Staaten auf Staaten, aber innerhalb derselben ist der Staat selbst nicht der Zweck, denn das allgemeine Innere und Bethätigende desselben ist lediglich das Oberhaupt. Wir haben es hier daher mit einem Reiche Gottes, mit einer Theokratie zu thun, gegen die alles Subjective machtlos scheitern würde, wenn es überhaupt schon die Kraft hätte, nur zu bestehen". Der griechische Geist ist das Jünglingsalter: das Reich der subjectiven Freiheit, aber „in die substantielle Freiheit eingebildet". Aus dieser innigen Verschmelzung der Sittlichkeit und des subjectiven Willens erwächst „das Reich der schönen Freiheit", da hier, wie in einem schönen Kunstwerke, das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt, die Idee mit einer plastischen Gestalt vereinigt erscheint. Dieses ist das Zeitalter der schönsten, aber schnell vorübergehenden Blüthe des Menschengeschlechts. Was im Orient in zwei Extreme vertheilt ist, kommt hier zusammen. In dieser natürlichen Einheit des Subjects mit dem allgemeinen Zweck liegt die unbefangene, substantielle Sittlichkeit, welcher freilich schon Sokrates die Moralität, die auf Reflexion beruhende Selbstbestimmung des Subjects entgegenstellte; die substantielle Sittlichkeit bedurfte des Kampfes mit der subjectiven Freiheit, um sich zur freien Sittlichkeit zu gestalten. Hierin lag das welthistorische Recht

und das welthiſtoriſche Unrecht des Sokrates, ſeine ethiſche Schuld und Sühne: das Tragiſche ſeines Todes. Das römiſche Zeitalter wird von Hegel als das Mannesalter definirt: das Reich der abſtracten Allgemeinheit. Das Individuum hat hier keinen Selbſtzweck, ſondern wird dem allgemeinen Staatszweck aufgeopfert; aber zum Erſatz erhält es die Allgemeinheit ſeiner ſelbſt, d. h. die Perſönlichkeit; hier liegt der Grund, daß das Privatrecht eine ſo hohe Ausbildung erhält, daß es noch die Rechtsbegriffe der ganzen modernen Welt beherrſcht. In eben dem Sinne, wie die Individuen dem abſtracten Begriffe der Perſon einverleibt werden, haben auch die Völkerindividuen dieſes Schickſal zu erfahren: unter dieſer Allgemeinheit werden ihre concreten Geſtalten zerdrückt: Rom wird ein Pantheon aller Götter und Geiſter, aber ohne daß dieſe Götter und dieſer Geiſt ihre eigenthümliche Lebendigkeit behalten. Aber der Schmerz über den Verluſt der nationalen Selbſtändigkeit, die von der Majeſtät des römiſchen Weltſtaates aufgeſogen wird, treibt den Geiſt in ſeine innerſten Tiefen zurück. Er verläßt die götterloſe Welt und beginnt das Leben ſeiner Innerlichkeit. Hier liegt der Urſprung des Chriſtenthums und das Geheimniß ſeiner Macht über das Gemüth der alten Welt. Noch einmal zwar reagirt in einer Art Nachblüthe der Philoſophie und Literatur der antike Geiſt. Aber ihm iſt die innere Kraft entſchwunden. Andere und berechtigtere Mächte ſind auf den Schauplatz der Geſchichte getreten. In der germaniſchen Welt ſoll nach Hegel das Bewußtſein der Verſöhnung herrſchen. Der anfänglich noch abſtract in ſeiner Innerlichkeit eingeſchloſſene Geiſt fühlt ſich in dieſem Dämmerleben befriedigt, das Weltliche iſt der Rohheit und Willkür überlaſſen. Dieſer Rohheit und Willkürtritt auf der andern Seite das mohamedaniſche Princip, der Verklärung der orientaliſchen Welt entgegen. Es iſt ſpäter und raſcher ausgebildet, wie das Chriſtenthum, denn dieſes bedarf acht Jahrhunderte, um ſich zu einer Weltgeſtalt emporzubilden. Endlich aber formirt ſich das Princip ſelbſt zu concreter Wirklichkeit, in welcher das Subject ſich mit der Subſtanz des Geiſtes vereinigt. Um dieſes zu realiſiren, muß das Princip mit dem abſoluten Gegenſatz beginnen. Dieſer Gegenſatz hat zu ſeinen beiden Seiten das geiſtige Princip, als geiſtliches, und zweitens die rohe wilde Weltlichkeit. Die Weltlichkeit ſoll dem geiſtigen Princip angemeſſen ſein, aber ſoll es nur: die geiſtesverlaſſene weltliche Macht muß zunächſt vor der geiſtlichen verſchwinden; indem ſich aber dieſe letztere in die erſtere verſenkt, verliert ſie mit ihrer Beſtimmung auch ihre Macht. Aus dieſem Verderben der geiſtlichen

Seite, das heißt der Kirche, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor; der in sich abermals zurückgedrängte Geist producirt sein Werk in denkender Gestalt und ist fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realisiren. Das ist das Princip der Reformation. Die Gegensätze von Staat und Kirche verschwinden; der Geist findet sich in der Weltlichkeit und bildet diese als ein in sich organisches Dasein aus. Der Staat steht der Kirche nicht mehr nach und ist ihr nicht mehr untergeordnet. Die Freiheit hat die Handhabe gefunden, ihren Begriff wie ihre Wahrheit zu realisiren. Der geschichtliche Fortschritt vollzieht sich in den Stadien der Aufklärung und der aus ihr hervorgehenden Revolution. Hatte Luther die geistige Freiheit von der Hierarchie und die innere Versöhnung angestrebt, hatte er festgestellt, daß das, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, in ihm selbst sich vollziehen müsse, so besteht die Beschränktheit seines Standpunktes noch darin, daß er den Gehalt jenes inneren Processes, die Wahrheit, die im Menschen lebendig werden soll, als ein Gegebenes, als ein von der Religion Geoffenbartes noch faßte. Die Aufklärung faßt dagegen jenen Inhalt als einen gegenwärtigen, als einen solchen auf, von dem sich der Mensch überzeugen könne, und Alles, Religion, Staat und Gesellschaft, müsse auf diesen innern Grund zurückgeführt werden. Rousseau zog die Consequenz hieraus für die Idee des reinen freien Willens, und die Revolution machte diese Idee zur That. So ist die Realisirung des Begriffs der Freiheit das Ziel der Weltgeschichte und ihre Entwickelung die wahrhafte Theodicee.

Man hat in diesem grandiosen Aufbau der Geschichte so manches getadelt. Insbesondere waren es die Größe dieser Perspectiven, die Kühnheit dieser Wölbungen, welche die historischen Kleinmeister den Vorwurf gegen Hegel erheben ließen, er habe eine apriorische Construction von der Weltgeschichte gegeben. Hiergegen vertheidigt er sich in der dritten Ausgabe seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (Berlin 1830), wobei er den Spieß umdreht und gerade der sogenannten philologischen Geschichtschreibung apriorisches Verfahren vorhält, indem er allerdings der Historiographie der Engländer und Franzosen auch in Bezug auf die staatsmännische Haltung und die künstlerische Form der Darstellung vor der deutschen den Vorzug giebt. Hierbei macht er eine Bemerkung, die gerade für die herrschende minutiöse Chronikenforschung der Gegenwart, die sich vielfach als Geschichtschreibung ausgiebt, im Grunde genommen aber doch nur eine Hülfsthätigkeit derselben ist, von Bedeutung ist: „Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich

der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt und auch ihre Particularitäten die entferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjective Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung, in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen, dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtschreibers ist, so ist dagegen die Menge der sonstigen Einzelheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Ansammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schilderungen des Particulären und das Auflesen der Züge desselben in den Roman (wie in den Scott'schen u. s. w.) zu verweisen. Es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, particulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjectiven Leidenschaften nimmt." Wie Hegel hier das Verhältniß von Geschichtschreibung und historischem Roman, so möchte er auch die Flut der Memoirenliteratur und der Biographie in ihre berechtigten Grenzen weisen.

Die Angriffe, die Hegel's Geschichtsauffassung von philosophischer Seite erfahren, richten sich zum Theil gegen den mangelnden Nachweis jener behaupteten Gesetzmäßigkeit in dem Gange der Weltgeschichte, aber auch gegen seine Auflösung alles Individuellen und Persönlichen zu Gunsten der Herrschaft der Ideen. Hier war es besonders die von der Romantik ausgehende Geschichtsbetrachtung, die mit ihrem Cultus der großen Persönlichkeiten eine Reihe von Vorzügen darbot, welche den dramatischen und epischen Dichtern für ihre poetischen Zwecke zugute kamen. Der starre Begriff der Dialektik der Geschichte hat unzweifelhaft den Tod alles individuellen Lebens, das trotzig für sich eine ureigene Berechtigung in Anspruch nimmt, zur Folge; und von diesem Gesichtspunkte aus wird es immer schwer sein, sich bedingungslos dem Hegel'schen Ideologismus der Geschichte zu ergeben. Daß er die schönen Götter- und Heroenbilder in dem Tempel der Geschichte gestürzt, war freilich nicht logischer Vandalismus; denn er hat dem wankenden Heiligthume aus ihren Trümmern stützende Säulen geschaffen, welche diesen ragenden Bau tragen, der nun freilich jener decorativen Götterwelt entbehrt:

Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,

Mit mächtiger Faust.
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen:
Wir tragen die Trümmer ins Nichts hinüber,
Und klagen über das verlorene Schöne!
Mächtiger der Erdensöhne,
Prächtiger,
Baue sie wieder,
In deinen Busen baue sie auf!

Und wie baute er sie auf! Denn bei dem Vorwiegen unserer politischen Interessen muß uns eine Geschichtsauffassung, welche das Bewußtsein der Freiheit als die belebende Seele aller geschichtlichen Entwickelung nachweist, willkommener sein als etwa das nebelhafte, traumumfangene Bild der Mâjâ, das Schopenhauer in dem erblickte, was wir die Geschichte des Menschengeschlechts nennen. Nach ihm ist ja „die Geschichte in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit" („Die Welt als Wille und Vorstellung", II, 506). „Nicht in der Weltgeschichte", sagt er, „ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben des Einzelnen. Die Völker existiren blos in abstracto, die Einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne directe metaphysische Bedeutung; sie ist eigentlich blos eine zufällige Configuration" (Parerga u. Paralipomena" II. 1. 20.) Es liegt im Wesen dieser Schopenhauer'schen Weltansicht, daß er außer Stande ist, aus sich heraus eine Philosophie der Geschichte, noch weniger aber eine freiheitliche Rechts- und Staatsphilosophie zu construiren. Hier findet manche betrübende Erscheinung in den literarischen und künstlerischen Zuständen der Gegenwart ihre vollkommene Erklärung. Nur unter der Herrschaft des quietistischen, so im eigentlichen Sinne staatsfeindlichen Schopenhauerianismus konnte sich in dem pessimistisch angehauchten Theile unserer Literatur jene altkluge Verachtung, jener widerliche Cynismus gegenüber den ernsten politischen Kämpfen der Zeit, jenes egoistische Sichselbstgenügen gegenüber dem enthusiastischen Aufschwung eines überquellenden Freiheitsgefühls geltend machen. An diesem organischen Herzfehler leidet aber ohne Ausnahme die ganze Schule des Frankfurter Philosophen. Erst dadurch, daß Eduard von Hartmann das immanente Entwickelungsprincip von Hegel adoptirte, war es ihm möglich, zu einer philosophischen Ansicht über den Entwickelungsgang der Geschichte zu gelangen. Freilich hat er weder in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins", noch in seinem letzten religionsgeschichtlichen Werke: „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung", eine zusammenhängende Theorie über die historische Evolution der Menschheit geben. Doch

ist eine solche gewissermaßen in latenter Form dort unter dem Gesichtspunkt der Entwickeluug der ethischen, hier unter dem der religiösen Idee in den genannten Werken enthalten.

Was die Hegel'sche Schule in geschichtsphilosophischem Ausbau innerhalb der vom Meister gezogenen Grundlinien leistete, ist nur gering, obgleich die eigentlichen Historiker der Schule auf ihren speciellen Gebieten überall den ursprünglichen Grundriß durchscheinen lassen. Als eine wirkliche Ergänzung, resp. Fortsetzung Hegel's ist nur Michelet's „Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange seit dem Jahre 1775 bis auf die neuesten Zeiten" (2 Bde., Berlin 1859—60) anzusehen. Hier wird der Faden der Betrachtung da aufgenommen, wo Hegel ihn fallen ließ. Im übrigen wandte sich die linke Seite der Hegelianer von der Philosophie der Geschichte ab. Theils waren sie daran, Hegel's Geschichtsprincipien praktisch anzuwenden und selbst Geschichte zu machen (wie Arnold Ruge u. a.), theils setzten sie ihn auf religionsphilosophischen und andern Gebieten fort, indem sie die radicalen Consequenzen aus seinen Prämissen zogen (wie Strauß, Feuerbach u. a.). Jedenfalls aber war die spätere Zeit einer speculativen Behandlung der Geschichtsphilosophie nicht sehr günstig. Die Naturwissenschaften in ihrem ungeahnten Aufschwunge, sowie die praktischen Interessen des Lebens und der Politik haben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast ganz das Interesse absorbirt, das früher in so ausgedehntem Maße der speculativen Richtung in den Wissenschaften zutheil wurde. In allen Wissensgebieten der Natur und Geschichte ist ein mehr oder minder principieller Empirismns daran, jede „Theorie" abzuweisen und die Fülle der Erfahrungsthatsachen noch zu vermehren. Das deductive Verfahren ist verpönt, die Induction ist absolute Herrscherin im Reiche der Wissenschaften. So ist es nicht mehr die „Construction", durch welche der sinnende Gedanke die Welt aus sich heraus projicirt, sondern das „exacte Gesetz" gilt als das erstrebenswerthe Ziel aller Forschung, als der schönste Lohn aller wissenschaftlichen Arbeit. Was aber für die Naturwissenschaften sich von selbst versteht, gilt nicht auch sogleich für die geschichtlichen Disciplinen, deren ganzes Wesen sich nach der gewöhnlichen Ansicht der „exacten", „inductiven" Methode zu entziehen scheint. Und doch macht sich auch hier schon eine bedeutsame, vielversprechende Bewegung im Sinne einer mehr naturwissenschaftlichen Behandlung bemerkbar. Eine neue Epoche hat auch in diesem historischen Zweige begonnen, deren Wirkungen nicht nur schon in die Gegenwart hineinreichen, sondern auch noch lange in die Zukunft hinaus sich erstrecken dürften.

Dieſer Wendung in der geſchichtsphiloſophiſchen Methode gehen einige wiſſenſchaftliche Publicationen voraus, die von großer Bedeutung ſind und dieſelbe gewiſſermaßen einleiten. Guizot's ſchon erwähntes geiſtvolles Werk: »Histoire de la civilisation en Europe« (1845), das ein in großen Zügen gehaltenes Culturbild von dem Falle Roms bis zur Franzöſiſchen Revolution gibt, verdient zwar nicht den Namen einer Philoſophie der Geſchichte, wie dieſe Bezeichnung überhaupt niemals bei den Franzoſen üblich geweſen iſt, aber das Werk Guizot's iſt nicht nur von weitreichendem Einfluß auf das hiſtoriſche Urtheil ſeiner Landsleute geweſen, ſondern hat auch an einem glänzenden Beiſpiele gezeigt, daß auch die gewöhnliche Geſchichtsbehandlung in der Vergangenheit der Menſchheit mit etwas mehr als bloßen politiſchen Actionen ſich zu befaſſen hat. „Die Civiliſation", ſagt er, „beſteht in zwei Hauptthatſachen: in der Entwickelung der menſchlichen Geſellſchaft und in der Entwickelung des Menſchen ſelbſt". Daß in dieſer, wie in den zahlreichen andern hiſtoriſchen Arbeiten ſich der Profeſſor von der Sorbonne mit dem ſtaatsmänniſchen und parlamentariſchen Vorfechter der Doctrin vom conſtitutionellen „Juſte-Milieu" freilich nicht immer deckt, iſt nur zu natürlich und tritt bei ihm jedenfalls nicht ſo grell hervor wie bei ſeinem philoſophiſchen Collegen Victor Couſin, der zwar nicht eigene Verdienſte in Bezug auf die Philoſophie der Geſchichte hat, der es aber doch verſtand, die Geſchichtsphiloſophie Hegel's durch einen eigenthümlichen Glanz der Beredſamkeit den Franzoſen mundrecht zu machen.

Einen weſentlich völkerrechtlichen Charakter mit einer beſtimmten politiſchen Tendenz trägt das umfaſſende rechtsphiloſophiſche Werk des gelehrten belgiſchen Publiciſten François Laurent, der eine Reihe monographiſcher Studien (»L'Orient«, »La Grèce«, »Rome«, »Le christianisme«, »Les barbares et le catholicisme«, »La papauté et l'empire«, »La féodalité et l'église«, »La réforme«, »Les nationalités«, »Les guerres de religions« u. ſ. w.) unter dem Collectivtitel: »Etudes sur l'histoire de l'humanité« publicirte. Der Verfaſſer, der früher Advocat war und ſpäter den Lehrſtuhl des Civilrechts an der Univerſität Gent bekleidete, hat ſich in dieſem achtzehnbändigen Werke ein ganz poſitives ſtaatsrechtliches Ziel geſetzt. Er will aus der Geſchichte der Menſchheit darthun, wie nothwendig die vollſtändige Trennung des Staates und der Kirche ſei, damit der Begriff des modernen Staates, auf den die ganze hiſtoriſche Entwickelung hindrängt, zur vollkommenen Realiſirung gelange. Wie das Werk des liberaliſirenden belgiſchen Juriſten vorliegt, iſt es das Reſultat einer ſtaunenswerthen Gelehrſamkeit,

welche die politische Geschichte sowie das Kirchen-, Staats- und Völkerrecht mit gleicher Gründlichkeit umfaßt; aber man würde irren, wenn man glaubte, daß das Buch irgendwie eine jener Fragen, die sich auf die wissenschaftliche Methode und die Lösung der Probleme der Geschichtsphilosophie beziehen, in Angriff nehme.

Fragen wie die: Inwiefern ist im Bereiche des geschichtlich Gewordenen die unbedingte und ausnahmlose Herrschaft des Causalitätsgesetzes ganz wie in dem Naturleben anzuerkennen? Welche Durchbrechungen erleidet dieselbe durch die Annahme einer über dem Causalitätsgesetz stehenden Freiheit der Menschen, die sich in ihrem geschichtlichen Thun offenbart? Oder haben wir in der Menschengeschichte nach Zwecken zu fragen und wie verhält sich diese teleologische zur causalen Geschichtsbetrachtung? Wie ist überhaupt das constante Verhältniß der beiden zusammenwirkenden Factoren in der Geschichte, in Natur und Menschengeist, als natürliche Gesetzmäßigkeit oder Menschenwille näher zu bestimmen? Die Resultate aus diesen beiden Factoren, die sogenannten geschichtlichen Kräfte, wie unterscheiden sie sich von den Naturkräften und wie ist die gesetzmäßige Wirksamkeit der erstern in der Geschichte nachzuweisen? — diese und ähnliche Grundfragen, deren wissenschaftliche Beantwortung erst die Grundlage einer wirklichen Geschichtswissenschaft legen würde, sind weder von den Geschichtsphilosophen mit politischer noch von denen mit speculativer Tendenz genügend in Angriff genommen worden. Denn was Lessing, Iselin und Herder im Namen der Aufklärung und Humanität, was die deutschen Philosophen im Sinne ihrer Metaphysik und die französischen Hystoriker im politischen Interesse gethan, trug doch nur wenig dazu bei, die Basis der jungen Wissenschaft fester zu begründen.

Ernster und mit vollkommener Beherrschung der streng wissenschaftlichen Methode ist dieses in neuester Zeit geschehen, und zwar in der alten Heimath des Empirismus und der Induction, durch den Engländer Henry Thomas Buckle. Dieser ist durch seinen, auf ein begrenzteres Gebiet eingeschränkten Versuch, den er in seiner »History of civilization in England« (1858) unternimmt, um die Philosophie der Geschichte zum Range einer streng exakten Disciplin zu erheben, gewissermaßen der Bacon dieser Wissenschaft geworden. Wir nennen das Buch einen Versuch; denn wie wir aus den Mittheilungen seines neuesten Biographen*) ersehen, betrachtete Buckle diese beiden ersten Bände nur als methodologische

*) Vgl. Alfred Huth, „Henry Thomas Buckle's Leben und Wirken" (im Auszuge und deutscher Uebersetzung von L. Katscher, Leipzig 1881).

Einleitung zu einem auf etwa 20 Bände berechneten Werke, in dem er die Geschichte der ganzen Menschheit behandeln wollte. Doch hinderte der Tod den kaum vierzigjährigen Forscher an der Ausführung seines bedeutenden Planes. Im übrigen sieht man auch aus dem breit angelegten Grundriß und den eingehenden Quellenstudien, wie ernstlich der Verfasser seine Aufgabe genommen hat. Denn es dürfte wol kein bedeutsames Werk aus der gesammten wissenschaftlichen Literatur aller Zeiten und Völker existiren, das nicht im Texte oder in den Noten, theils in zustimmendem, theils in polemischem Sinne Berücksichtigung gefunden hätte, wie das am Schlusse des zweiten Bandes beigegebene Verzeichniß von über 800 Autoren beweist. Zuweilen haben wir bei Buckle, der auf einer solchen soliden Basis seine neue historische Weltanschauung aufbaut, das Gefühl, als ob es bei der durchsichtigen Klarheit seiner Ansichten und der natürlichen Ueberzeugungskraft seiner Ideen gar nicht so vieler Autoritäten bedürfte. Aber näher angesehen, wollte er durch diese Ueberfülle der Citate weniger seine eigenen Principien stützen, als nachweisen, daß dieselben schon vielfach bei andern Forschern sich vorfinden. Und von diesem Gesichtspunkte aus hat das sonst lästige Bestreben, Autoritäten zu citiren, hier ein gewisses wissenschaftliches Resultat zu Tage gefördert, da Buckle hierdurch eine Art Vorgeschichte zu seiner eigenen geschichtsphilosophischen Anschauung geliefert hat. Es ist aber auch ferner seine wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, die dieses Verfahren erklärt. Sehen wir uns die citirten Autoren näher an, so finden wir alle Arten von Disciplinen in ihnen vertreten: die mathematischen und naturwissenschaftlichen nicht minder als die philosophischen, ebenso die historischen, juristischen, staatswirthschaftlichen u. s. w. Es führt uns das in die eigentliche innere Werkstatt der Buckle'schen Geschichtsbetrachtung ein. Er hält das wissenschaftliche Problem, das er lösen will, für das höchste und schwierigste, das je dem menschlichen Denker gestellt worden ist. Denn wenn der Begriff der Menschheit, weil hier alle Fäden des natürlichen und geistigen Lebens zusammenlaufen und sich durchdringen, für unser wissenschaftliches Begreifen der complicirteste ist, so muß der Versuch, die Gesetzmäßigkeit in dem Gesammtleben der Menschheit als das schließliche Resultat aus so vielen und verschiedenen Factoren zu erkennen, als ein solcher zu betrachten sein, der nur bei der vollkommensten Beherrschung aller hier in Betracht kommenden Seiten und Wissenszweige eine glückliche Lösung verspricht. Hier tritt nun eine Gruppe als charakteristisches Merkmal der Forschungsmethode Buckle's überhaupt sofort in den Vordergrund: das sind die

biologischen und soziologischen Wissenschaften, durch deren Verschmelzung für die Erkenntniß der Naturgesetze der Gesellschaft der Belgier Adolphe Jacques Quetelet und der Franzose Auguste Comte Außerordentliches geleistet haben. Denn diese sind als die wirklichen Vorgänger Buckle's anzusehen.

Als der belgische Mathematiker sein durch Scharfsinn und Combinationstalent ausgezeichnetes socialstatistisches Buch »Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale« (2 Bde., Brüssel 1836, in deutscher Uebersetzung von Riecke, Stuttg. 1838) publicirte, ahnte man noch nicht den Kern desselben: man hielt es für ein geistreiches statistisches Werk, wie so manche andere derartige Versuche gemacht werden. Erst später erkannte man das Epochemachende des Buches, insofern hier auf der breiten Grundlage vergleichender und combinirender Statistik der socialen Thatsachen diejenigen Gesetze aufgestellt und begründet worden, welche sowol die physischen als die moralischen Phänomene des individuellen und socialen Lebens beherrschen, also eine Socialphysik und Socialphysiologie zugleich darbieten. Aber auch schon bedeutsame Ansätze zu einer Socialpsychologie und Socialethik finden wir in dem Werke des fein combinirenden Mathematikers, zerstreute Elemente, die freilich erst durch den von ganz andern Prämissen ausgehenden und auf viel weitere Ziele lossteuernden Comte zu einem Ganzen verbunden wurden. Das berühmte Werk des letztern: »Cours de philosophie positive« (6 Bde., Paris 1830—42) ist zwar ganz unabhängig von den Quetelet'schen Untersuchungen entstanden, aber Geist und Methode desselben sind ähnlich. Indeß begnügt sich nicht der Begründer des Positivismus mit der mathematischen Formulirung von bestimmten Socialgesetzen. Er macht auch socialpolitische, ethische, ja religionsphilosophische Anwendungen. Und wenn er bemüht ist, eine wirkliche Continuität in der Entwickelung der Menschheit nachzuweisen, indem er jeden der nachfolgenden socialen Zustände als das Resultat des vorhergehenden und den unentbehrlichsten Motor des spätern zu begreifen sucht: wenn er, mit andern Worten, den Traum der alten pragmatischen Historiker, den wirklichen Causalnexus in allen historischen Dingen zu erfassen, nunmehr für alle menschlichen Verhältnisse überhaupt realisiren will; so hat er zugleich das praktische Ziel im Auge, von der Betrachtung der menschlichen Begebenheiten jede Annahme irgend welcher continuirlichen Intervention, möge sie unter dem Namen Vorsehung, Zufall, Schicksal, Weltregierung u. dergl. auftreten, auszuschließen.*)

*) Eine die Hauptpunkte erschöpfende Darstellung der geschichtsphilosophischen

Hier knüpfte Buckle an, indem er zunächst den Begriff des Zufalls aus der Geſchichtsbetrachtung entfernte. Aber die Herrſchaft des Cauſalgeſetzes iſt hier eine Form der Wechſelwirkung von Natur und Geiſt, inſofern er nun durch eine Reihe ſehr ſcharfſinniger und geiſtvoller Darlegungen nachweiſt, wie alle geſchichtlichen Veränderungen und Wechſelfälle des Menſchengeſchlechts das Reſultat dieſer doppelten Wirkſamkeit, der Einwirkung äußerer Erſcheinungen auf unſern Geiſt und der Gegenwirkung unſers Geiſtes auf die äußern Erſcheinungen ſei. Hier ſind es dann wieder Quetelet's ſtatiſtiſche Studien, die er vielfach heranzieht: ein Verfahren, das ihn trotz ſeiner ſcheinbaren Nüchternheit befähigt, die überraſchendſten und poeſievollſten Tiefblicke in das ſo wunderbar und zart ineinander verſchmolzene Natur- und Geiſtesleben zu thun. „Ziehen wir", ſagt Buckle (Bd. 1, Kap. 3), „die Geſchichte der Welt als ein Ganzes in Betracht, ſo können wir ſagen, daß ſich in Europa die Tendenz geltend gemacht hat, die Natur dem Menſchen unterzuordnen und daß außerhalb Europas das Gegentheil der Fall war und iſt. Barbariſche Länder bieten in dieſer Beziehung manche Ausnahme, in Culturländern jedoch herrſcht die Regel vor. Darum bildet jener große Unterſchied zwiſchen europäiſcher und außereuropäiſcher Civiliſation die Grundlage der Geſchichtsphiloſophie; denn derſelbe bringt uns auf den Gedanken, daß wir, um die Geſchichte eines tropiſchen Landes, wie Indien zu verſtehen, vor Allem die äußere Natur deſſelben ſtudiren müſſen, weil dieſe die Menſchen mehr beeinflußt hat als die Menſchen ſie und daß wir, um die Geſchichte eines Landes wie Frankreich oder England richtig aufzufaſſen, vornehmlich den Menſchen zum Gegenſtande unſeres Studiums zu machen haben, weil in dieſen Ländern in Folge der verhältnißmäßigen Schwachheit der Natur jedes Stadium der großen Entwickelung die Beherrſchung derſelben durch den menſchlichen Geiſt verſtärkt. Freilich iſt ſelbſt in jenen Ländern, wo die Macht des Menſchen den Gipfelpunkt erreicht hat, der von der Natur ausgeübte Druck immerhin noch ein gewaltiger; aber derſelbe vermindert ſich mit jeder neuen Generation, weil die ſtetige Vermehrung unſeres Wiſſens uns in den Stand ſetzt, wenn ſchon nicht die Natur zu überwältigen, ſo doch ihre Bewegungen vorherzuſehen und daher einem großen Theil des Unheils, das ſie ſonſt anrichten würde, vorzubeugen." ....

Comte hatte die Vervollkommnungsfähigkeit des Menſchengeſchlechts vielfach betont und zwar läßt er daſſelbe in ſeinem Ent-

Anſchauungen Comte's gibt Lewes in ſeiner „Geſchichte der Philoſophie von Thales bis Comte" (II, 621 fg.), und Karl Tweſten im Septemberheft der „Preußiſchen Jahrbücher" (1859, Band 4).

wickelungsgange drei aufeinanderfolgende Stufen fortschreitender Bildung durchmachen. Die kriegerisch erobernde Thätigkeit, die gewaltsam abwehrende Thätigkeit, und endlich jenes ideale Zukunftsbild aller philosophischen Staatsidealisten von Plato bis auf die Gegenwart: die friedsame Thätigkeit der Menschheit, die sich ausschließlich nach den Fortschritten der wissenschaftlichen und philosophischen Bildung richten wird. Auch Buckle sucht den geschichtlichen Fortschritt der Menschheit zu begründen und zwar nach der natürlichen, intellectuellen und sittlichen Seite hin. „Der Begriff der Civilisation, sagt er, schließt eine Fortbewegung nach beiden (intellectuellen und moralischen) Richtungen in sich; wo es an einer derselben fehlt, kann von einem wirklichen geistigen Fortschritt nicht die Rede sein.“ Aber bei ihm hängt der Culturfortschritt doch fast überwiegend von rein intellectuellen Momenten ab. Denn die meisten Veränderungen in dem Schicksale der Nationen sollen abhängen von dem Umfange des Wissens seiner ausgezeichneten Männer, ferner von der eigenthümlichen Richtung, den dieses Wissen nimmt, und endlich von der Ausdehnung, in welcher dasselbe unter den verschiedenen Gesellschaftsklassen verbreitet ist. Dagegen sollen die Wahrheiten der Moral im Verhältniß zu den theoretischen Kenntnissen bei Weitem unfruchtbarer sein. Buckle zieht zwischen beiden folgende Parallele: „die geistigen Errungenschaften werden in jedem Culturland sorgfältig gehütet, in gewisse, allgemein anerkannte Formeln gebracht und mit dem Schutze einer fachwissenschaftlichen Sprache umgeben. Sie verpflanzen sich ganz leicht von Geschlecht zu Geschlecht und beeinflussen in Folge der Zugänglichkeit und Greifbarkeit ihrer Form häufig eine tief im Schooße einer fernen Zukunft verborgene Nachwelt. Sie werden zu Erbstücken der Menschheit, zu unsterblichen Vermächtnissen des Genies, dem sie ihre Entstehung verdanken. Minder übertragbar jedoch sind die guten Folgen unserer sittlichen Errungenschaften; ihr Wesen ist mehr geheim und zurücktretend. Die Beweggründe, aus denen sie entspringen, sind gewöhnlich das Ergebniß der Selbstzucht und Selbstverleugnung; sie müssen daher von jedem Einzelnen erzielt werden — jedes Individuum muß gleichsam von vorn anfangen — woraus sich ergiebt, daß sie aus frühern Erfahrungssätzen wenig Vortheil ziehen und nicht gut für den Gebrauch künftiger Sittenlehren aufgestapelt werden können. Ja prüfen wir die Wirkungen der thätigsten, hochherzigsten, uneigennützigsten Menschenfreundlichkeit, so finden wir, daß dieselben verhältnißmäßig kurzlebig sind und nur einer geringen Anzahl von Individuen zu Gute kommen! sie überleben selten die Generation, in die ihr Anfang fällt.“ . . . .

Wohl ist auch von Buckle das Moment der politischen Freiheit als ein Hauptagens der Culturfortschritte angeführt und mit dem genannten intellectuellen Moment in eine innere Beziehung gebracht. Aber ihm als echtem Anhänger Adam Smith's sind Staat und Gesetz nur das Gefäß für die Entwickelungen, welche die souveräne und von staatlichen Bevormundungen möglichst zu befreiende Gesellschaft durchzumachen hat. „Die einzigen Dienste", sagt er, „die irgend eine Regierung der Civilisation leisten kann, sind: die Aufrechthaltung der Ordnung, die Verhinderung der Unterdrückung der Schwachen seitens der Starken und die Ueberwachung der öffentlichen Gesundheit. Diese Dienste sind unleugbar höchst werthvoll, aber sie fördern nicht die Civilisation und beschleunigen nicht die Entwickelung der Menschheit; sie geben nur Gelegenheit zu Fortschritten, diese selbst müssen jedoch von andern Factoren abhängen." Dagegen überwiegt das intellectuelle Moment, d. h. die Entwickelung der menschlichen Verstandeskräfte, als Quelle und Ursache auch des ethischen Fortschritts, doch gar zu sehr in seiner Werthschätzung in Bezug auf den Fortschritt der Cultur.*) Buckle hat seine dahin gehenden Untersuchungen in vier bestimmte Formeln gekleidet, die er »the basis of the history of civilization« nennt und denen er folgenden Ausdruck giebt: 1) Daß der Fortschritt der Menschheit von dem Erfolge abhängt, mit welchem die Gesetze der Phänomene erforscht werden, und von der Ausdehnung, in welcher die Kenntniß dieser Gesetze verbreitet ist. 2) Daß, ehe solche Forschung beginnen kann, ein Geist des Publicismus sich regen muß, der anfangs diese Forschung unterstützt, später von ihr unterstützt wird. 3) Daß die so gemachten Entdeckungen den Einfluß der intellectuellen Wahrheiten vermehren und relativ, nicht absolut den Einfluß der moralischen Wahrheiten verändern, indem die letztern constanter sind als die erstern und weniger neue Zusätze erhalten. 4) Daß der große Feind dieser Bewegung und deshalb der große Feind der Civilisation der Geist der Ueberwachung ist, womit ich die Ansicht meine, daß die Gesellschaft nicht gedeihen kann, wenn die Angelegenheiten des Lebens nicht fast bei jedem Schritt vom Staate oder von der Kirche bewacht und beschützt werden, indem der Staat die Menschen lehre, was sie thun müssen, und die Kirche sie lehre, was sie glauben sollen" (Bd. 2, Kap. 15). Nur in Bezug auf die weiter gehenden sittlichen Aufgaben des Staates

*) Hier möchten wir auf Lange's kurze, aber gehaltvolle Einwürfe gegen diese von Buckle behauptete Abhängigkeit des moralischen von dem intellectuellen Fortschritt in seiner „Geschichte des Materialismus" (II, 464 fg.) hinweisen.

sind wir in neuester Zeit allerdings anderer Meinung geworden. Aber wenn Buckle die geistige Bevormundung und Oberherrschaft der Kirche als ein Hinderniß des Culturfortschrittes bezeichnet, so wird dem wol kein Verständiger heutzutage mehr widersprechen.

Buckle's Werk hat seinen Principien und Resultaten wie seiner Methode nach viele Angriffe nicht nur von den Hochkirchlichen Englands und andern Zionswächtern, sondern auch von den eigentlichen Historikern erfahren. Freilich waren es gerade die letztern, deren „Zunft" er nicht sehr schmeichelhafte Dinge sagte, wenn er ihnen z. B. „Gedankenlosigkeit" und ihrer bisherigen Forschungsmethode „Principienlosigkeit" u. s. w. vorwirft. Er findet, daß „für alle höhern Richtungen des menschlichen Denkens die Geschichte noch in beklagenswerther Unvollkommenheit liegt und eine so verworrene und anarchische Erscheinung darbietet, wie es sich nur bei einem Gegenstand erwarten läßt, dessen Gesetze unbekannt sind, ja dessen Grund noch nicht gelegt ist." Hatte er die Kirchlichen wegen seiner Eliminirung aller theologischen Begriffe aus der Geschichte (wie göttliche Weltregierung u. dgl.) in Zorn gebracht, so hat er die zünftigen »historians« in ihrem höchsten wissenschaftlichen Stolz getroffen. „Wie?" ruft ein deutscher Geschichtschreiber entrüstet aus, „hat irgendjemand gemeint, daß eine Sammlung von getrockneten Pflanzen Botanik, von ausgestopften Thierbälgen Zoologie sei? Hat irgendjemand gemeint, Thatsachen sammeln und aufhäufen zu können, Thatsachen, als da sind: Schlachten, Revolutionen, Handelskrisen, Städtegründungen u. s. w. und diese für »Geschichte« auszugeben?" Nächst dieser Abwehr ist es die Methode Buckle's, die von demselben historischen Fachmann (Johann Gustav Droysen) einer Kritik unterzogen wird. Jede Wissenschaft, meint er, und so auch die Wissenschaft der Geschichte, habe ihre besondere, der Eigenthümlichkeit und Natur ihres Stoffs entsprechende Erkenntnißweise. Wenn anderweitig hier die Induction und dort die Deduction vortreffliche Resultate ergeben hätten, so folge daraus nicht, daß die Geschichtswissenschaft sich der einen oder der andern Methode bedienen müsse. Es gebe zwischen Himmel und Erde Dinge, die sich zur Deduction ebenso irrational verhalten wie zur Induction. Gerade die Geschichte erfordere eine Combination beider Erkenntnißmethoden. Nicht auf ein exactes, wissenschaftliches Begreifen, sondern nur auf ein „Verstehen" der historischen Dinge könne der Historiker ausgehen. „So gewiß es ist, daß auch wir Menschen in dem allgemeinen Stoffwechsel mit leben und weben, und so richtig es sein mag, daß jeder einzelne nur eben die und die Atome aus der »ewigen Materie« vorübergehend zusammenfaßt und zu

seiner Daseinsform hat, ebenso gewiß oder vielmehr unendlich gewisser ist, daß vermittels dieser »fließenden Bildungen« und ihrer trotz alledem vitalen Kräfte etwas gar Besonderes und Unvergleichliches geworden ist und wird, eine zweite Schöpfung nicht von neuen Stoffen, aber von Formen, von Gedanken, von Gemeinsamkeiten und ihren Tugenden und Pflichten: die sittliche Welt. Im Bereiche der sittlichen Welt ist alles, von der kleinsten Liebesgeschichte bis zu den großen Staatsactionen, von der einsamen Geistesarbeit des Dichters oder Denkers bis zu den unermeßlichen Combinationen des Welthandels, oder dem prüfungsreichen Ringen des Pauperismus unserm Verständniß zugänglich; und was da ist, verstehen wir, indem wir es als ein Gewordenes fassen.“*) Hier scheint aber der deutsche Kritiker gerade den springenden Punkt in Buckle's Theorie übersehen zu haben. Als Anhänger Comte's und Stuart Mill's leugnet letzterer überhaupt die Möglichkeit, daß es ein menschliches Wissensgebiet geben könne, in welchem eine Combination von analytischer und synthetischer Erkenntniß zum Ziele führe. Der Engländer hält dieses eben für seine reformatorische That, für die Geschichte die Möglichkeit der naturwissenschaftlichen Methode nachgewiesen zu haben. Es konnte dieses freilich nur unter Zurückweisung aller unerwiesenen Voraussetzungen und mystischen Annahmen in der Geschichte geschehen. Die Strenge der Methode freilich in ihrer höchsten Ausbildung erfordert, daß der Einfluß der großen Gedankensysteme und der wissenschaftlichen Theorien nicht minder auf die intellectuelle und moralische Entwickelung der Menschheit statistisch darzulegen wäre, wie der befruchtende Strom aus dem ethischen und ästhetischen Empfindungsgehalt der Poesie und der Künste, und dieses mit derselben Schärfe und ziffermäßigen Exactheit, mit der einst bei entsprechender Vervollkommnung der Wissenschaft die physischen Einwirkungen von Klima, Ernährung, Boden, Nationalcharakter auf die Geschichte eines Volks zu erweisen sein werden. Es ist unserer Ueberzeugung nach auch das ein großes Verdienst Buckle's, der künftigen Forschung gerade in Bezug auf den innigen Zusammenhang der Erscheinungen und Thatsachen, welche Gegenstand der sogenannten „Völkerpsychologie“ sind, mit den umfassenden Aufgaben der Philosophie der Geschichte ein weites und vielversprechendes Feld angewiesen zu haben, wie überhaupt eine große Reihe von Wissenschaften, die bis dahin zusammenhanglos umherirrten, erst dadurch fruchtbar

*) Vgl. Droysen über Buckle's Werk in Sybel's „Historischer Zeitschrift“, 1862.

gemacht wurden, daß er sie organisch und mehr oder minder als „dienendes Glied“ dem großen Zweck eines philosophischen und wissenschaftlichen Begreifens der Geschichte unterworfen hat.

Daß bis jetzt noch wenig im Buckle'schen Geist fortgearbeitet worden, ist um so bedauerlicher, als hier zum ersten Mal in dem Gebiet der Geisteswissenschaften die Möglichkeit geboten ist, ähnlich wie in den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disciplinen ein internationales Zusammenwirken aller Forscher zum Aufbau der neuen Wissenschaft herbeizuführen. Was William Lecky*), William Bagehot**), Edward Tylor***), William Draper†) u. a. in neuester Zeit geleistet, betrifft mehr die eigentliche Cultur- und Sittengeschichte; auch läßt (worauf es hier zunächst ankommt) die von ihnen gezeigte Schärfe und Exactheit in Anwendung der neuen Methode viel zu wünschen übrig. Eine seltsame Combination theistischer und positivistischer Elemente zeigt der mystische und ideenreiche Emile Nerva in seinem umfangreichen geschichtsphilosophischen Werke: »Dieu dans les cieux, dans la nature et l'humanité ou la philosophie positive de l'histoire« (Paris 1880). Der Verfasser, früher Herausgeber der »Revue du XIX siècle«, vertritt zwar die Principien A. Comte's, doch sind die polemischen Partien seiner Schrift, bei allem politischen Radicalismus, den sie vertritt, gegen die religiösen Consequenzen des kürzlich verstorbenen Littré und Wyrouboff's, Herausgebers der »Revue positive«, gerichtet. Nerva's Geschichtsanschauung leidet an einem äußerst complicirten und wissenschaftlich doch wenig haltbaren Schematismus. Der Grundgedanke des Werks ist eine Art Parallelismus zwischen den kosmischen Perioden des Weltalls, den geologischen Perioden der Erde und der historischen der Menschheit.

In Deutschland sind in neuester Zeit die geschichtsphilosophischen Studien theils unter dem Einfluß eines matten philosophischen Eklecticismus, theils unter der Herrschaft des Pessimismus, der, wie wir oben an Schopenhauer zeigten, ein Gegner dieser ganzen historischen Richtung ist, zurückgegangen. Michelet, Graf von Cieszkowski, Bruno Bauer, Konrad Hermann u. A. haben die Philosophie

*) »History of the origine and influence of the civilization in Europe« (deutsch von Jolowicz, Leipzig 1864).

**) »Physics and politics« (deutsch: „Der Ursprung der Nationen“, Leipzig 1874).

***) »The origines of the civilization« (deutsch von Spengel und Poska, Leipzig 1866).

†) »History of the intellectual development of Europe«; »History of the conflicts between religion and science«.

der Geschichte im Hegel'schen Sinne theils bearbeitet, theils weiter ausgebaut. Adolf Bastian („Der Mensch in der Geschichte", 3 Bde., Leipzig 1880) geht von naturwissenschaftlichen, vergleichend ethnologischen und völkerpsychologischen Gesichtspunkten aus, läßt aber die Durchsichtigkeit und Klarheit der Darstellung vermissen; das ältere Werk Bunsen's („Gott in der Geschichte", 3 Bde., Leipzig 1857—58) hat keinen scharf ausgeprägten philosophischen Charakter. Der gelehrte Diplomat gibt vom gemäßigt gläubigen Standpunkt mehr eine Geschichte der Religionsentwickelung der Menschheit. Noch schärfer tritt dieser geschichtstheologische Standpunkt in seinen englisch geschriebenen Untersuchungen »Outlines of the philosophy of universal history as applied the language and religion« hervor, welche einen Theil des umfassenden Werks »Christianity and mankind« (7 Bde., London 1855) bilden. Einzelne monographische Arbeiten aus der neuesten Zeit beschränken sich entweder auf einen bestimmten Theil der Geschichtsphilosophie, wie Caspari's „Urgeschichte der Menschheit" (2 Bde., Leipzig 1877), oder auf methodologische Untersuchungen, die auf eine neue Grundlegung dieser Disciplin ausgehen, wie Trächsel's „Ueber das Wesen und Gesetz der Geschichte" (Bern 1857), Doergen's „Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte" (Leipzig 1872), die kleine, gehaltvolle, aber nicht logisch genug disponirte Arbeit von Binde, „Das Soll und Haben der Menschheit" (Berlin 1880) und Jürgen Bona Meyer's „Neue Versuche einer Philosophie der Geschichte" (in Sybel's „Historischer Zeitschrift", Bd. 25). Diesem vielseitigen und schriftstellerisch sehr gewandten Neukantianer „offenbart" die Geschichte, daß es nicht möglich sei, die Entwickelung der Menschheit aus den Grundgesetzen ursächlicher Nothwendigkeit, wie sie die Natur beherrschen, zu erklären und diese ihre „Offenbarung" könne uns wohl dienen zum Zeugniß für die Thatsache unserer Freiheit, und zur Verstärkung unsers Glaubens an eine lebendig in die Weltgeschicke eingreifende göttliche Weltleitung. Aber wie unberechenbar auch diese Momente der Freiheit die Entwickelung der Menschheit verzögernd oder fördernd beeinflussen mögen: die nothwendige Gesetzmäßigkeit und die bestimmten Ziele derselben heben sie nicht auf. Nur innerhalb dieser Gesetzmäßigkeit werden sich die gedachten Momente geltend machen; es könne daher auch nicht unmöglich sein, im Vergangenen die Entwickelungsgesetze der sittlichen Weltordnung zu erkennen, und aus dieser Erkenntniß einen Vorblick und eine Hoffnung für die Zukunft zu gewinnen, die als wirkende Mächte das begonnene Werk der menschheitlichen Bildung und Gesittung seiner weitern Vollendung zuführen helfen.

Auch Anton Rée möchte in seinen geistvollen „Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik (Bd. 2, Kap. 5) die Frage über den geschichtlichen Fortschritt der Menschheit einer Lösung näher führen. Er bejaht dieselbe in Bezug auf die Fortentwickelung der Intelligenz und der sittlichen Cultur. Er constatirt auch dasselbe in Betreff des Herzens und des menschlichen Empfindungslebens überhaupt. Nicht so unbedingt jedoch möchte er den Fortschritt in dem durchschnittlichen Maß des Glücksgefühls finden. Der weltgeschichtliche Entwickelungsproceß ist aber nach Rée niemals ein geradliniger; meist bringt der Zusammenstoß der vorwärts und der rückwärts treibenden Kräfte eine Seitwärtsausweichung von der geraden Linie hervor. An die Idee Wilhelm von Humboldt's über die Aufgabe des Geschichtsschreibers schließen sich die Reflexionen und Aphorismen an, welche den wesentlichen Inhalt des „Grundrisses der Historik" (Leipzig 1875) von Johann Gustav Droysen bilden. Der berühmte Historiker will hier weder eine Untersuchung über die Gesetze geschichtlicher Entwickelung, noch überhaupt eine zusammenhängende Theorie der Geschichte, sondern nur ein „Organon des historischen Forschens und Denkens" geben. Ja sein ganzes Bemühen geht darauf aus, die Unmöglichkeit einer Theorie nachzuweisen, insbesondere so weit man, wie Buckle es versucht hat, eine solche Formulirung des gesetzmäßigen Verlaufs der Geschichte etwa nach der Analogie und der Methode der Naturwissenschaften aufstellt. Ihm selbst ist die Geschichte vielmehr „die sittliche Welt, unter dem Gesichtspunkt ihres Werdens und Wachsens betrachtet". Droysen huldigt einer theistisch-religiösen Geschichtsanschauung. „Aus der Geschichte lernen wir Gott verstehen; nur in Gott können wir die Geschichte verstehen." . . . . . „Die falsche Alternative einer materialistischen und einer idealistischen Weltanschauung versöhnt sich in der historischen Weltanschauung." Das Wesen der sittlichen d. h. der geschichtlichen Welt besteht nach Droysen gerade darin, daß sich in jedem Augenblick jener Gegensatz versöhnt, um sich zu erneuen, sich erneut, um sich zu versöhnen.

Alle diese Arbeiten werden aber übertroffen durch Hermann Lotze's Versuch, noch einmal alle geschichtsphilosophischen Probleme von der speculativen Höhe aus zusammenzufassen und einer befriedigenden Lösung zuzuführen. Die Weltanschauung dieses unzweifelhaft bedeutenden Denkers ist ein speculativer Theismus, der eine eigenthümliche Mischung der Leibniz'schen Monadologie, der Herbart'schen Realen und der Spinozistischen Substanzlehre darstellt. Eine Verschmelzung dieser scheinbar unvereinbarsten aller metaphysischen Gegensätze vollzieht er dadurch, daß er die Möglichkeit des

Zusammenseins und der erscheinenden Wechselwirkung der vielen Wesen auf die nothwendige Einheit eines substantiellen Weltgrundes, auf die Thätigkeit einer ursprünglichen Wesenseinheit alles Wirklichen zurückführt. Das Unendliche ist ihm „die Eine Macht, welche sich in der Gesammtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat". Wie bei Spinoza alles Einzelne nur Modificationen der einen Substanz ist, so sind bei Lotze die Monaden nur Modificationen des Absoluten, d. h. Gottes. Dieses metaphysische Grundprincip ist ähnlich wie bei Hegel durch die Heranziehung aller bisherigen Ergebnisse der Forschung in Geschichte und Natur gestützt. Nur daß hier die Herrschaft der Causalität als berechtigte Grundlage der philosophischen Betrachtung der Welt anerkannt wird. Denn „der Mechanismus ist eben die Form des endlichen Daseins", welche das „Wesen" sich gibt. Diese Weltanschauung hat Lotze in einer Reihe von Schriften entwickelt, am klarsten in dem geistvollen und anregenden Werke: „Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" (3. Aufl., 3 Bde., Leipzig 1876). Es weht ein warmer, fast poetisch-idealer Hauch durch das Buch, dessen Inhalt darauf hinzielt, Frieden zu stiften zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Resultaten menschlicher Wissenschaft. Trotz der ausnahmslosen Geltung des causalen Mechanismus nicht nur in der unorganischen, sondern auch organischen Natur, möchte Lotze demselben in der Architektonik des Universums doch nur eine, so zu sagen, subalterne Rolle zuschreiben. Das alle Dinge beherrschende Causalitätsgesetz ist nur der äußere mechanische Ausdruck für die innere Wesensgemeinschaft, und nur in dieser ist der Grund zu suchen, daß z. B. die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderungeu des andern sind. Aber alle Wesen sind nur in verschiedenen Abstufungen geistiger Art. Denn nur durch den Charakter der Geistigkeit, des Fürsichseins, ist das Wechselwirken und Wechselleiden zugleich möglich. Aus dieser reinen Geistigkeit der Wesen geht jene ewige mechanische Bewegung, ja unendliche Wechselwirkung der Elemente, auf die wir bei der Erklärung der Natur durchaus angewiesen sind, nothwendig hervor. Dieser kühnsten Umkehrung des Materialismus, die alle seine wissenschaftlichen Grundlagen zugibt, nur sie als untergeordnetes Moment einer höhern geistigen Welt degradirt, entsprechen nun auch seine naturphilosophischen, psychologischen, ethischen und religionsphilosophischen Ideen. Die letztern, die sich mit der Natur Gottes beschäftigen, recurriren freilich in letzter Instanz nicht auf die bekannten „Beweise" der alten Metaphysik, sondern auf die „Gewißheit innerer Erlebnisse". Diese haben aber mehr mystischen

als philosophischen Werth. Aehnlich wie Spinoza in seiner »Ethica« den »amor intellectualis« als den mystischen Schlußstein seines pantheistischen Gebäudes hinstellt, ist auch in diesem „teleologischen Idealismus", wie Lotze sein System nennt, die „ewige Liebe" als der productive Urgrund der Welt erklärt.

Welcher Art sind nun innerhalb dieser Weltanschauung Lotze's geschichtsphilosophische Principien? Er hat denselben im dritten Bande seines „Mikrokosmus" eine Reihe von (1.—6.) Kapiteln gewidmet, welche das Problem nach allen Seiten hin beleuchten und dann eine gedrängte Uebersicht über den geschichtlichen Entwickelungsgang der Menschheit geben sollen. Gibt es eine innere geistige Geschichte des menschlichen Geschlechts? Welches sind die Gesetze ihres Verlaufs? Welches ist der Plan, der die bunte Fülle ihrer Erscheinungen zu vernünftiger Einheit verknüpft? Bewegt sich der Fortschritt der Menschheit in gerader Linie? oder wie Andere wollen in Spirallinien? oder nach der Ansicht mancher Geschichtsphilosophen in Epicyklien? Lotze sieht in der letztern Anschauung mehr die tiefsinnige Umhüllung des Geständnisses, daß der Gesammteindruck der Geschichte kein erhebender sei. Ja die Betrachtung, wie viel Güter der Bildung und eigenthümlichen Lebensschönheit mit jeder verfallenden Cultur verloren gehen, ohne je wiederzukehren, müßte in uns jene elegischen Empfindungen hervorrufen, die weder durch die Erwägung, daß die spätern Culturzustände die frühern an Werth übertreffen, noch durch den Vergleich des geschichtlichen Verlaufs der Menschheit mit den Lebensaltern des Individuums verwischt werden. Welches können bei so zwecklosen Vernichtungen die Zwecke der Vorsehung in der Menschengeschichte sein? Lotze verwirft die Idee einer „Erziehung des Menschengeschlechts" durch die Geschichte, da eine solche sittlich-religiöse Pädagogik, wie Lessing, oder eine sittlich-ästhetische, wie Schiller wollte, in keiner Weise dem wirklichen Gange der Geschichte entspricht. Auch Hegel's Ansicht, die Geschichte sei die allmähliche Entfaltung der Idee der Menschheit als Ganzes, könne mit ihrer Geringschätzung des individuellen Lebens gegenüber der Entwickelung der absoluten Idee nicht befriedigen. „Müßten wir glauben, daß alles persönliche geschichtliche Leben nur als Durchgangspunkt für die Entwickelung eines unversöhnlichen Absoluten benutzt würde, so würden wir entweder jene Bestrebungen aufgeben, da wir keine Verpflichtung entdecken, zur Unterstützung eines für uns überaus gleichgültigen Vorgangs mitzuwirken, oder wir würden, falls wir den Schatz von Liebe, Pflichtgefühl und Aufopferung festhielten, den wir in uns finden, zugleich uns zugestehen, daß ein menschliches Herz

in aller seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit ein ungleich edleres, reicheres und erhabeneres Wesen ist als jenes Absolute sammt all seiner denknothwendigen Entwickelung". Nicht minder scharf weist Lotze die Anschauung Eduard von Hartmann's zurück, der als den letzten Sinn und Zweck der geschichtlichen Entwickelung die Herabsetzung der ganzen Wirklichkeit zu einem bloßen Symbol jener verborgenen Selbstentfaltung des Unbewußten erklärt. „Ein nie aufzuklärendes Geheimniß darf im Weltlauf höchstens die Mittel bedecken, die er zu seinen Zwecken benutzt, oder die Gesetze, nach denen diese Mittel wirken; aber die widersinnigste Form des Mysticismus würde die Verblendung sein, es könne Zwecke im Weltbau geben, von deren Gestalt und Erfüllung niemand wüßte, und die doch Zwecke zu sein fortführen, oder Güter, die so verhehlt würden, daß Niemand sie bemerkte, ja um so größere und heiligere vielleicht, je weniger jemals von ihnen dieser unbegreifliche Schleier gehoben würde". Oder haben diejenigen recht, welche die Geschichte zu einem Gedicht Gottes machten, aus seiner schöpferischen Phantasie mit der Freiheit und Wärme eines echten Kunstwerks entsprungen?*) Wenigstens wird diese Auffassung der Mannichfaltigkeit und dem Reichthum der Geschichte gerecht und erlöst uns von dem eisernen Bann „denknothwendiger Begriffsentwickelungen". Aber welcher Kunstgattung gehört das Gedicht an? Den Einen schien es den gleichförmigen Fluß des Epos zu haben, den Andern katastrophenreich wie die Tragödie zu sein. Die Laune spöttischer Weltbetrachtung fand oft auch ein Lustspiel in ihr. Aber wäre dieser Vergleich mehr als ein anmuthiges Gedankenspiel, so möchte der philosophische Theist selbst gern hinter den Schleier blicken, wo der göttliche Künstler sein Gedicht schafft; doch selbst wenn er die Aussage der Dichter über das, was in ihnen bei ihrem Thun vorgeht, wirklich ernst nehmen wollte, so könnte er für seinen Zweck aus dieser Parallele zwischen menschlichen Poeten und dem göttlichen Weltdichter nur wenig Nutzen ziehen. So werden manche andere geschichtsphilosophische Auffassungen von Lotze analysirt, viele uns lieb gewordene, in unserer gewöhnlichen Geschichtsbetrachtung der Literaturen, der Künste und des geistigen Lebens überhaupt übergegangene Vorstellungen feingeistig zerfasert, oft in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen, oft wird aber auch ein berechtigter Kern an ihnen

*) Karl Gutzkow sagt: „Die Geschichte ist das größte Gedicht. Die Ereignisse in ihren Urquellen erfaßt, die Thaten in ihren Beweggründen erkannt, spotten alles Menschenwitzes, der sie erklären und auf seine Weise deuten will. Die Riesenharfe, die der Weltgeist spielt, hallt in so mächtigen Tönen wider, daß die Leiern aller Dichter wie Heimchentöne dahinschrillen im rollenden Donner". (Vgl. „In bunter Reihe. Briefe, Skizzen und Novellen".)

aufgezeigt; dort wiederum eine scheinbar imponirende Geschichtsanschauung an den wirklichen Ergebnissen der historischen Forschung geprüft oder ihre innere geschichtspsychologische Möglichkeit untersucht. Gegenüber dieser Kritik früherer Ansichten aber sind Lotze's eigene Aufstellungen wenig apodiktisch und mit einer gewissen zaghaften Skepsis vorgetragen. So hält er wohl im ganzen an der Annahme eines göttlichen Planes in der Geschichte fest (Kap. III: „Sinn der Geschichte"); aber in den einzelnen Problemen, z. B. dem des Determinismus oder der Freiheit in den historischen Actionen, der Continuität oder der Zusammenhangslosigkeit der Culturentwickelung oder der Frage nach der Bedeutung der sogenannten geschichtlichen Heroen und dem Maße ihrer Einwirkungen auf ihre Zeit und der Rückwirkung dieser auf jene, zeigt sich ein gewisses Schwanken der Anschauung.

Viel sicherer tritt ein in den wichtigsten Punkten speculativtheistischer und ethischer Weltanschauung verwandter, obwohl an philosophischer Kraft ihm nicht gleichstehender Denker auf: Moriz Carrière, dessen wesentlich ästhetisch-historische Richtung*) gerade in der schwierigen Frage der großen geschichtlichen Persönlichkeiten eine fast unbedingte Parteinahme für die Auffassung des kürzlich verstorbenen Thomas Carlyle zeigt.**) Doch wird man die geistreichen Paradoxien des hochbegabten englischen Historikers, insbesondere in »On Hero worship« und in »Past and Present«, kaum für Geschichtsphilosophie halten können. Das völlig Unberechenbare und Elementare der historischen Genies macht ja eben eine Aufstellung eines unabänderlichen historischen Gesetzes unmöglich. Der schuldige Dank, den wir Carlyle dafür zollen, daß er mit Liebe und Verständniß sich in deutsches Wesen und deutschen Geist vertieft hat und beide seinen Landsleuten in einer Reihe von Werken näher geführt hat, darf uns nicht veranlassen, wie dieses neuerlich mehrfach, z. B. von seinem Biographen Hard***), geschehen, ihn zum Range eines Geschichtsphilosophen zu erheben. Mehr Anspruch auf geschichtsphilosophische Geltung machen die Schriften eines namhaften Psychologen aus der Schule Herbart's, Moritz Lazarus†),

*) Ein umfassendes Gemälde von der historischen Entwickelung der Menschheit entwirft aus ästhetischem Gesichtspunkte Carrière in seinem Werke: „Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit" (5 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1877—80).

**) Vgl. Carrière, „Die sittliche Weltordnung" (Leipzig 1877).

***) Vgl. »Thomas Carlyle, a philosophie thinker« (London 1875).

†) Das von Lazarus herausgegebene Werk Twesten's: „Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter" (2 Bde., Berlin 1872), muß, obgleich mehr culturhistorischen als geschichts-

der in einer Reihe von Monographien (über den Ursprung der Sitten*), über die Ideen in der Geschichte u. s. w.) ähnliche Probleme ohne große Perspective zwar, aber in sinnig-geistvoller und fein analysirender Weise behandelt. Doch gehören diese Studien viel mehr dem verwandten Gebiete der Völkerpsychologie als der eigentlichen Geschichtsphilosophie an. Der Forschung der Zukunft erst ist die Aufgabe gestellt, beide Wissenschaften in innigern Connex zu bringen.

Ist dieses ein Postulat an die künftige Forschung, so zeigen sich schon in der Gegenwart, insbesondere bei den Historikern bedeutsame Anfänge einer mehr psychologischen Analyse ihrer Stoffe. Insbesondere sind es die modernen Cultur-, Literatur- und Kunsthistoriker, welche sich jener schwierigen, aber fruchtbaren Methode zu bedienen anfangen. In der Geschichtsliteratur fast aller neuern Culturvölker finden wir bereits umfassende Werke, in denen die psychologische Methode die vorherrschende ist. Der Preis gebührt jedoch den Franzosen, bei denen neuerdings die früher wesentlich politische Geschichtschreibung der psychologischen Platz gemacht hat. Ernst Renan's nunmehr beendigtes Werk: »Histoire des origines du christianisme« (7 Bde., Paris 1863—82) verdankt seinen außerordentlichen Erfolg der Feinheit und Umsicht seines analytischen Verfahrens, durch welches es ihm gelingt, die Fäden des Gewebes der antiken Cultur in ihrer Verschlingung mit dem Entstehen und Wachsen der christlichen Vorstellungen während der ersten zwei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung bloßzulegen. Daß der Glanz und die Kunst seiner Darstellung auf gleicher Höhe steht mit der Schärfe seiner psychologischen Methode, hat zu dem Erfolge jenes Werkes nicht wenig beigetragen. An wissenschaftlicher Strenge und Weite des culturhistorischen Blickes steht ihm der phantasievolle und warm empfindende Jules Michelet entschieden nach. Ein erbitterter Feind jeder geistlichen und weltlichen Despotie, hält er es für die erste Aufgabe des Geschichtschreibers, das allmähliche Wachsthum der demokratischen und humanitären Ideen in der Geschichte nachzuweisen; eine Aufgabe,

philosophischen Inhalts, doch zu denjenigen neuern Versuchen gezählt werden, innerhalb eines begrenzten Abschnittes der Weltgeschichte die strengere wissenschaftliche Methode Comte's und Buckle's zur Anwendung zu bringen. Eine ähnliche Tendenz verfolgt das etwas ältere Buch Bluntschli's: „Altasiatische Gottes- und Weltideen in ihrer Wirkung auf das Gemeinleben der Menschheit" (Nördlingen 1866).

*) Vgl. „Das Leben der Seele" (2. Aufl., Leipzig 1882, II, 351—420).

deren er sich in seinen zahlreichen historischen Werken (»Histoire romaine«; »Histoire de France«, 16 Bde.; »Histoire du XIX. siècle«, 3 Bde.) mit nur etwas zu viel Enthusiasmus und Beredsamkeit erledigt. Doch entschädigt er durch einen bewunderungswürdigen poetischen Tiefblick in das Innerste der Seele jedes Zeitabschnittes oder jeder Culturepoche, die er schildert.

Als der bedeutendste dieser französischen Historiker jedoch, in deren Arbeiten geschichtsphilosophische Elemente vorherrschen, ist der geistvolle und vielseitige Henri Taine zu bezeichnen. Kein Geschichtschreiber der Gegenwart ist sich so sehr der Nothwendigkeit einer philosophischen Vertiefung seines Stoffes bewußt, keiner hat es nach der völkerpsychologischen Seite hin mit dieser Aufgabe so ernst genommen wie Taine. Thatsächlich gehen auch seine historischen Darstellungen nach Inhalt und Form weit über den bisherigen Charakter der sogenannten Cultur- und Literaturgeschichte hinaus, wie auch sein Buch »Les origines de la France contemporaine« nur die innere Socialgeschichte seines Vaterlandes gibt, so daß Sainte-Beuve für Taine's zweites Hauptwerk: »Histoire de la littérature anglaise«, in allem Ernst den Titel vorschlägt: »Histoire de la race et de la civilisation anglaise par la littérature«. Es ist im Grunde die Psychologie der Cultur und der Literatur, welche er freilich mit wesentlich conservativer und antiliberaler Tendenz schreibt. Die Literatur eines Volkes ist ihm, wie der deutsche Bearbeiter dieses Werkes*) treffend bemerkt, „ein feiner empfindsamer Apparat, mittels dessen sich alle Abstufungen und Wandlungen einer Civilisation messen, alle Merkmale, Eigenschaften und Nuancen der Seele einer Nation erfassen lassen".

Der Einfluß der deutschen und englischen Philosophie auf Taine ist unverkennbar, was auch aus seinen andern, mehr theoretischen Arbeiten (»De l'intelligence«) hervorgeht; aber mehr als dieses ist die Thatsache zu betonen, daß in dieser ganzen Richtung der neufranzösischen Historik sich eine Einwirkung geschichtsphilosophischer Principien auf die empirische Geschichtschreibung in einem Maße kundgibt, wie dieses nur noch in England der Fall ist, wo die Nachwirkungen Thomas Buckle's auf alle ernstern Culturhistoriker sich geltend machen. Nur Deutschland beweist, daß auch im Gebiete der praktischen Historik seine ruhmreiche philosophische Vergangenheit fast spurlos an ihm vorübergegangen.

---

*) Vergl. „Geschichte der englischen Literatur" (deutsch von Leopold Katscher; Bd. 1, Leipzig 1878).

Doch ist auch hier ein gewisser Einfluß der herrschenden wissenschaftlichen Zeitrichtung nicht zu verkennen. Wo aber bei uns von der exacten naturwissenschaftlichen Anschauung in der Historik gesprochen wird, da ist dieses in dem Sinne einer Uebertragung des Darwinismus auf die geschichtliche Betrachtung der Entwickelung der Menschheit zu verstehen. In dieser Beziehung ist zunächst der noch schüchterne Versuch Honegger's zu erwähnen, dessen neueste „Culturgeschichte" (Bd. I, Leipzig 1882) principiell zwar, aber doch noch etwas zaghaft sich auf den Standpunkt der darwinistischen Entwickelungslehre stellt. „Die Culturgeschichte", sagt dieser Forscher, „ist aufsteigend eine Geschichte der Anpassung des Menschen an die Naturbedingungen der Selbstbehauptung gegen die Naturkräfte und schließlich, soweit das bis jetzt unserm Geschlechte gelungen, der Beherrschung dieser Kräfte durch den Geist. Sie ist nach anderer Richtung die Geschichte einer Anhäufung der Früchte menschlicher Intelligenz, des geistigen Erwerbes und Erbes von ungezählten Jahrtausenden, eine constant fortschreitende Entwickelung, in welcher der intellectuelle Fortschritt natürlich begründet liegt. Die Völker, welche nicht dazu gekommen sind, Geschichte zu machen, benutzt die Culturgeschichte nur zu Erklärungszwecken oder als Momente der Vergleichung." Das auf fünf Bände berechnete Werk soll diesen Grundgedanken im Verlaufe der Darstellung zum Ausdruck bringen. Hierbei hält es Honegger für angemessen, daß der Culturhistoriker, dem die Descendenzlehre im Princip als bereits durchgedrungen erscheint, der monistischen Weltanschauung in ihren Erklärungsweisen so weit als möglich folge; er muß ihr im Interesse der logischen Einheit und Einfachheit seine volle Sympathie zuwenden". Doch verhehlt er sich nicht, daß jenen monistischen Erklärungsweisen noch bedenkliche Grenzen gesteckt sind, über die sie unmöglich hinauskommen", auch wird er sich nicht verleiten lassen, „auf die Unfehlbarkeit ihrer Hilfsmittel zu schwören oder bestimmte Formen und Wege, auf denen sie vorgeht, als die bewiesen richtigen anzuerkennen". Tritt hier noch eine gewisse Zagheit in der Anwendung des Darwinismus auf die geschichtliche Entwickelung hervor, so entspricht diese schwankende Haltung ganz dem hypothesenreichen Gebiete, auf dem der Inhalt des vorliegenden ersten Bandes, der „die Urgeschichte der Menschheit" enthält, sich abspielt. Erst die folgenden Theile des groß angelegten Werkes werden zeigen, wie weit Honegger im Stande ist, im Verlaufe der Geschichte das durchgängige Walten jenes Naturprincips nachzuweisen. Doch ganz unabhängig von diesem Nachweis darf Honegger's Versuch schon aus dem Grunde als ein hochbedeutender angesehen werden, weil hier zum ersten Mal

der gesammte Kreis naturwissenschaftlicher und anthropologischer Erfahrungen in den Dienst der Geschichte der Menschheit gebracht ist. Sowie er die Culturgeschichte aus dem anthropologisch-ethnographischen Gesichtspunkt aufgefaßt wissen will, so macht er auch Ernst mit der Heranziehung aller Hilfsmittel, welche die verschiedenartige Stellung des Menschen zur Natur illustriren: der Geologie, der Palänotologie (als deren Endziel ihm eine „Weltgeschichte der organischen Natur" dünkt), der Enothnographie und der Völkerpsychologie (deren Object die besondere Darstellung des nationalen Geistes eines Völkerindividuums und der geistigen Besonderheiten in den Zielen und Leistungen des Culturlebens ist). Von dieser letzten Wissenschaft sondert dann Honegger scharf die allgemeine Ethnologie und die specielle Enothnographie, die die Völker der Erde als organisch gebildete und ausgeschiedene Gesellschaftskörper ansehen und die Völkerindividuen und ihre Stellung zu höhern Einheiten (Völkerfamilien, Sippen, Stämme) sowie schließlich zur Menschheit im Ganzen nach physisch-psychischen Gesichtspunkten charakterisiren. Endlich gelten ihm noch die Sprachwissenschaft und vergleichende Mythologie als nothwendige Hilfswissenschaften. Aber trotz dieses großen wissenschaftlichen Apparats betritt Honegger den neuen Weg noch unsicher und schwankend.

Viel zuversichtlicher freilich, ja mit einem gewissen trotzigen Cynismus sucht ein anderer Schriftsteller die Darwin'sche Entwickelungslehre auf die Culturgeschichte zu übertragen. Friedrich von Hellwald. Seine „Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung" (2 Bde., Augsb. 1883), welche klar geschrieben und übersichtlich gruppirt ist, hat ihren durchschlagenden Erfolg doch nicht ausschließlich diesen formellen Vorzügen ihrer Darstellung zu verdanken. Vielmehr zeigt die günstige Aufnahme dieses Werkes, wie sehr das Bedürfniß, die naturwissenschaftliche Methode auch in den geistigen und historischen Gebieten zur Anwendung gebracht zu wissen, bereits empfunden wird. Liegt hierin eine Kräftigung des exact wissenschaftlichen Sinnes oder sollen wir jene Erscheinung als Zeichen des Sieges der monistisch-materialistischen Weltanschauung ansehen? Wir glauben, daß weder das eine noch das andere zutreffend ist. Nur so viel scheint festzustehen, daß für die philosophisch-speculative Auffassung der Weltgeschichte in unserer Zeit weder Befähigung noch Neigung mehr vorhanden ist. Da nun aber auch in den Geschichtswissenschaften gegenüber der unübersehbaren Fülle des Stoffes die Nothwendigkeit zusammenfassender Gesichtspunkte heute mehr denn je gefühlt wird, so ist hierdurch das Wunder zur Genüge erklärt. Hierbei muß man freilich beachten,

daß es auch der Reiz der Neuheit ist, der hier nicht unwesentlich zum Erfolg beigetragen hat. Denn wenn uns auch Thomas Buckle schon gelehrt hat, daß wir alle übernatürliche Einwirkung auf den Gang der Geschichte auszuschließen und die ausnahmslose Herrschaft des Causalitätsgesetzes auch hier anzuerkennen haben; so wissen wir doch, daß der Versuch Buckle's ein großartiges Fragment geblieben ist und seine Bemühung, die Einheit der Natur- und Geschichtsgesetze nachzuweisen vermöge der grandiosen Anlage nur zum Theil ihm gelungen ist. Ein ganz anderes Bewandtniß hat es mit Hellwald. Dieser baut in kleiner, compendiöser Form die gesammte Culturgeschichte auf jene Vorstellungen und Begriffe auf, welche durch die unausgesetzte Popularisirung der Naturwissenschaften heute ein volksthümliches Gemeingut geworden sind. Hellwald's Buch will den Beweis führen, 1. „daß die Geschichte der menschlichen Cultur sowie die Naturgeschichte einfach Entwickelungsgeschichte ist"; 2. „daß die Menschheit, wenn gleich mittelbar, stets und zwar allen Naturgesetzen gehorcht; in der stufenweisen Ausbildung der verschiedenen Seiten des Geisteslebens des Menschen läßt sich die Unmöglichkeit darthun, daß in der Geschichte der Menschheit je ein Moment existirt haben könnte, in dem irgend ein der Natur völlig fremdes Element in deren Fortentwickelung eingegriffen und sie, sowie die menschliche Gesellschaft, plötzlich von dem Boden, dem sie entsprossen, losgerissen hätte;" 3. „daß die Geschichte eine Reihenfolge zwingender Nothwendigkeiten sei." Wie in der Natur, so erkennt Hellwald in der Geschichte nur das Walten des Gesetzes der Causalität. Aber neben dieser herrscht das Princip der Zweckmäßigkeit, welches wie jene alle materiellen und socialen Erscheinungen umfaßt. Das Princip der Zweckmäßigkeit, welche nach Hellwald das Streben der Kräfte sei, innerhalb bestimmter Grenzen, und nach bestimmten Gesetzen sich kundzugeben sei, walte umsomehr vor, je höher wir auf der Leiter der organischen Erscheinungen aufwärts steigen. Aber in seiner Anwendung auf die menschliche Gesellschaft stelle es sich als die Sittlichkeit dar. In dem Munde eines Monisten vom Schlage Hellwald's klingt letzteres freilich sehr teleologisch. Aber er fügt vorsichtig hinzu, daß in der modernen Naturforschung die Zweckerfüllung Ursache, nicht Ziel der Schöpfung sei.

Hier drängen sich nun freilich eine ganze Reihe von kritischen Fragen hervor, deren Beantwortung dem materialistischen Culturhistoriker einigermaßen schwer werden würde. Zunächst möchte man doch wissen, woher Hellwald es erfahren hat, daß die bisherige Geschichtsforschung nur aus theologischem Gesichtspunkten unternommen

sei. So viel wir uns erinnern, ist der Satz, daß man auch in menschlicher und geschichtlicher Erscheinung die Herrschaft von Ursache und Wirkung anzuerkennen und nachzuweisen habe, ziemlich alt. Schon die alte pragmatische Geschichtsschreibung hat wenigstens das Princip als solches längst anerkannt. Daß die Begriffe: gut und böse, nützlich und schädlich, Recht und Unrecht, Wohl und Wehe nicht aus absoluten ethischen Principien herzuleiten seien, sondern nur Ergebnisse mannigfaltiger Beziehungen auf einander wirkender gesellschaftlicher Kräfte, verschiedener Zustände der Gesellschaft, von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen, hat schon der römische Dichter Lucrez gesagt, und nach ihm ist es unzählige Male wiederholt worden.

Wenn es ferner möglich sein soll, alle Culturphänome auf dem von Hellwald eingeschlagenen Wege zu erklären, so darf er auch nicht davor zurückschrecken, diese Methode zur Analyse der höchsten geschichtlichen Erscheinungen zu verwenden, z. B. zu dem Nachweis nothwendiger Entstehung der geistigen und sittlichen Heroen der Geschichte aus den nachweisbaren historischen Elementen. Vor solchen und ähnlichen complicirten Aufgaben dürfte denn doch diese Geschichtsschreibung zurückschrecken. Wenn indeß gesagt wird, daß die Lösung zwar jetzt noch nicht, wohl aber später bei Vermehrung unserer anthropologischen und ethnischen Kenntnisse zu erwarten stehe, so ist solchem Wechsel auf die Zukunft derselbe Werth beizumessen, wie der Versicherung Derjenigen, welche durch fortgesetzte Gehirnmikroskopie das Wesen solcher geistigen Phänome wie Wille, Gefühl und Bewußtsein ergründen wollen. Ebenso wenig wie die im Bereiche des Naturgesetzes durchaus und allein berechtigte atomistische Mechanik jemals dahin gelangen kann, das Wesen psychischer Processe zu begreifen, ebenso wenig ist eine wissenschaftlich befriedigende Analyse menschlicher Culturerscheinungen unter der Voraussetzung der ausschließlichen Herrschaft jenes atomistischen Mechanismus innerhalb des Lebens und der Geschichte möglich.

Epilog.

Am Schlusse dieser Skizze über die bisherigen geschichtsphilosophischen Versuche scheint die Frage angezeigt: „Welches sind die unzweifelhaften Ergebnisse, die bisher diese junge Wissenschaft zu Tage gefördert?“ So berechtigt eine derartige Frage aber auch sein mag, so wenig ist es möglich, sie jetzt schon präcise und bestimmt zu beantworten. Hat unsere Disciplin ja doch in der allgemeinen Anerkennung noch nicht einmal das volle wissenschaftliche Bürger-

recht erlangt. Denn hat man von der einen Seite von der Fortbildung der Philosophie der Geschichte höchst sanguinische Hoffnungen in Bezug auf ihren klärenden Einfluß auf andere wissenschaftliche, insbesondere historische Gebiete, gemacht, so will man von anderer Seite sogar ihr jede innere Berechtigung streitig machen. Als spätes Product der Umarmungen zweier, wenn auch altehrwürdigen, so doch heterogenen Wissenschaften, will man mit der Legitimität zugleich ihr die dauernde Lebensfähigkeit absprechen. Wenn nun eine dritte Partei dem gegenüber einwirft, die Existenz dieser Disciplin seit 200 Jahren beweise an sich schon ihre wissenschaftliche Berechtigung, so sind wir weit entfernt zuzugeben, daß aus der Geschichte der Wissenschaften diesem Einwurf immer eine genügende Stütze zutheil werde. Denn wenn wir die bisherigen Versuche auf ihre unzweifelhaften Resultate hin prüfen, so möchten der ungelösten Probleme weit mehr als der wirklich gelösten sich herausstellen. Wer wollte hier daher eine Entscheidung wagen? Ist die Geschichte die Selbsterinnerung der Menschheit, so geht ihre philosophische Behandlung darauf aus, diese Erinnerung zu vertiefen und sie im Zusammenhange mit den Wurzeln alles menschlichen Wissens zu bringen. Kann dieses aber nur durch die Philosophie geschehen, so ist sie hierdurch ein Zweig der letztern geworden. Wenn ihr demgemäß in dem Farbenprisma, welches das Licht der ewigen Wahrheit bricht, auch nur ein Theil der Strahlen zufallen, so sind die Aufgaben, die diese der Forschung der Zukunft stellen, immer noch groß und bedeutungsvoll.

Wenn somit die wissenschaftliche Berechtigung der Philosophie der Geschichte als philosophischer Disciplin kaum noch in Zweifel gezogen werden kann, so erscheint dagegen jene ernste Frage nach den wirklichen Ergebnissen ihrer bisherigen Forschungen allerdings noch nicht gelöst. Vielmehr wird man dasjenige, was sich als das etwaige Resultat aller dieser seit zwei Jahrhunderten fortgesetzten Bemühungen ergeben sollte, als eine Art von mittlerem Durchschnitt aus den divergirenden Anschauungen über das geschichtliche Gesammtleben der Menschheit anzusehen haben. In welchem Sinne also sind alle jene Probleme wie: der geschichtliche Fortschritt des Menschengeschlechts, das etwaige Ziel aller historischen Entwickelung, die Gesetzmäßigkeit dieses Entwickelungsganges u. s. w. bereits gelöst oder wie weit sind wir noch von einer wahrhaften Lösung derselben entfernt? Vor Allem darf eine unangreifbare, historische Thatsache constatirt werden, deren Tragweite eine außerordentlich große ist: Die bloße Existenz der Geschichtsphilosophie als Wissenschaft d. h. das wissenschaftliche Bestreben nach einer begrifflichen Formu-

lirung des in der Menschengeschichte sich aussprechenden tiefern gesetzmäßigen Verlaufes der Ereignisse bedeutet schon die Anerkennung des gesammten Menschengeschlechts als eine theoretische Einheit. Von dieser unbewußten Voraussetzung zur Idee seiner sittlichen Einheit war nur ein Schritt. Und in der That haben Vico, Leibniz, Kant, Herder und Condorcet dargethan, wie das allmählige Wachsthum des Bewußtseins von jener sittlichen Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts sich in Consequenz der geschichtlichen Entwickelung nothwendiger Weise habe herausstellen müssen. Die geschichtsphilosophische Forschung hat die Idee der Humanität, deren Herrschaft in Staat, Gesellschaft, Sitte und Gesetzgebung seit etwa der Mitte des vorigen Jahrhunderts sich trotz vieler Rückfälle immer mehr befestigt, als das nothwendige Ergebniß des historischen Processes erkannt. Was aber heute ein bloßes Resultat philosophischer Geschichtsbetrachtung, kann morgen schon als treibendes Motiv praktischer Geschichtsgestaltung auftreten. Und so ist auch seit der ersten großen Revolution jene Idee der Humanität das bewegende Agens der neuern Geschichte geworden. Der große Gedanke der Menschenverbrüderung, „einst im Wendepunkt der Zeiten gepredigt, hat seitdem den Gang der Geistesentwickelung bestimmt und wird nun, in seiner ganzen Tiefe erkannt, das Band der Humanität als wahren Grund des sittlichen Lebens je länger, desto fester knüpfen, um fernerhin bis an's Ende der Erdentage dem Menschengeiste Weg und Ziel zu zeigen“ (Binde, „Das Soll und Haben der Menschheit“).

Aber jene Idee ist nicht, wie heutzutage Unverstand und Begriffsverwirrung meinen, etwas Weichliches, Thatenloses und Sentimentales. Sie ist vielmehr ein verzehrendes, reinigendes Feuer, das alle trennenden künstlichen Schranken der Menschheit, mögen sie durch die weltlichen Herrscher oder durch die Priester oder durch ihre vielfachen Helfershelfer aufgerichtet sein, unbarmherzig niederbrennt, um aus der Asche einer dem Untergange geweihten morschen Welt das Bild eines neuen Daseins auferstehen zu lassen, aus dessen reinen Zügen das heilige Wort „Menschheit“ leuchten wird.

Socialistische Phantasiestaaten.

Socialistische Phantasiestaaten.

Einleitung.

Auch in der Familiengeschichte der Wissenschaften giebt es sogenannte Bastardkinder, Sprößlinge einer illegitimen, aber feurigen Umarmung sonst heterogener Seiten des menschlichen Geistes: arme verlassene Wesen, denen es oft ebenso schlecht geht, wie im Leben den wirklichen „natürlichen" Kindern. Was die Franzosen früher das »Genre de litterature bâtard« nannten, dürfte mit demselben Rechte hierher gehören, als manche andere Abarten dieser interessanten, aber vielfach vernachlässigten literarischen Species.

Der „Staatsroman" ist auch einer derartigen Mesalliance entsprossen und zwar der strengen Staatswissenschaft mit der dichterischen Phantasie: ein seltsames Zwitterproduct, welches von der wissenschaftlichen Rechtslehre wie von der Literaturgeschichte in gleicher Weise abgelehnt wird. Dort findet man, daß die ideale Phantastik des Staatsromans sich zu sehr vom Boden der Wirklichkeit entfernt, um wissenschaftlich salonfähig zu sein; hier wiederum rügt man, daß er gar zu wenig die ästhetischen Bedingungen eines Kunstwerkes erfüllt, um ihn noch zur schönen Literatur zählen zu können.

Daher ist es die sich über beide erhebende Culturgeschichte, welche sich vermöge ihres weiteren Horizontes dazu berufen hält, dieses eigenartige literarische Genre zum Object ihrer Betrachtuug zu machen. Denn schon das ehrwürdige Alter, mehr aber noch die Mannigfaltigkeit, der ernste Gehalt und die weite Verzweigung dieses Literaturgebietes fesseln den Blick des Culturhistorikers,

*) Vergl. außer der umfangreichen Sammlung der »Voyages imaginaires«: Mohl, „Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften"; Hinrichs, „Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart"; Sudre, »Histoire du Communisme« (in deutscher Uebersetzung, Berlin 1882); Gehrke, „Communistische Idealstaaten".

welcher die Spuren des „Staatsromans“ innerhalb eines Zeitraumes von über zweitausend Jahren menschlicher Geistesentwickelung verfolgt. Ueberall aber und immer sieht er in diesen Gebilden der dichterischen Phantasie bald den tiefen und leidenschaftlichen Drang, die engen Fesseln der staatlichen Wirklichkeit zu zersprengen, bald die stille und elegische Sehnsucht nach dem ursprünglichen Glücke des Naturlebens, meist aber die phantastische Maskirung jener hohen und idealen Staatsprincipien, welche vielfach als das Resultat ernster philosophischer Forschung sich ergeben haben.

Verliert sich der Ursprung der meisten poetischen Formen und Gattungen in die der Forschung nur schwer zugänglichen Gebiete der dichtenden Volksseele, so stehen dagegen die Anfänge des „Staatsromans“ für uns im vollen Lichte historischer Kenntniß. Wir kennen die Erfinder desselben so gut wie die Motive, welche sie zu dieser Kunstform antrieben. Aber indem wir versuchen, die letztere nach einem der vielen ästhetischen Gesichtspunkte, welche für das moderne Epos in Prosa maßgebend sind, zu analysiren, bemerken wir sofort die Vergeblichkeit dieses Versuches. Denn bei aller Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit des Inhalts und der Tendenz dieser Romane fällt uns doch eine gewisse Dürftigkeit und Monotonie in Erfindung und Composition, sowie eine gewisse Gleichförmigkeit des Phantasieapparates gar sehr auf. Vergeblich suchen wir hier die Fülle und Innerlichkeit psychischer Beziehungen, vergebens die farben- und gestaltenreiche Darstellung des modernen Social- und Cultur-Romans, welcher in einem dichterischen Totalbild den Geist seiner oder einer früheren Zeit abspiegeln möchte. Was wir eine dramatisch bewegte und fortschreitende „Handlung“ nennen, fehlt meist in diesen Erzählungen ebenso wie das innere treibende Motiv, der allbeherrschende Affect der Liebe. Will man nach Analogien suchen, so dürfte man in den arcadischen Schäferromanen zur Zeit der italienischen Renaissancedichtung manche gemeinsame Züge finden, hier und dort auch Wendungen und Anklänge an den sogenannten Abenteurer- und Schelmenroman des 17. Jahrhunderts entdecken. Hatte ja doch zur Zeit der höchsten Blüthe des letztern auch der „Staatsroman“ schon diejenige Ausbildung erreicht, durch welche er das individuelle Gepräge einer ganz bestimmten und weitverbreiteten Literaturgattung erhielt.

Indem wir jedoch unserem Gegenstande näher treten, laufen wir Gefahr, daß sich der Blick durch die unübersehbare Fülle der noch erhaltenen literarischen Produkte dieser Art verwirre. Daher können wir nur diejenigen einer näheren Betrachtung unterziehen, welche entweder eine gewisse historische Berühmtheit erlangt haben,

oder die eine typiſche Bedeutung dadurch repräſentiren, daß ſie Vorbilder für ſpätere geworden ſind. Wir werden uns demnach nur auf ſolche Dichtungen beſchränken, welche die Schilderung eines idealen Staats- und Geſellſchaftslebens zur weſentlichen Aufgabe haben, diejenigen poetiſchen Werke dagegen ausſchließen, welche zwar Staatsbegebenheiten erzählen, ohne daß ſie jedoch ein politiſches Ideal aufſtellen. So groß daher auch der poetiſche oder pſychologiſche Werth der hierher gehörigen epiſchen und dramatiſchen Darſtellungen ſein möge, ſo ſind ſie doch mehr Objecte literarhiſtoriſcher Behandlung.

In dieſer begrenzten Auffaſſung des Gegenſtandes nun bemerken wir zwei verſchiedene Arten von „Staatsromanen“: ſolche, welche das Ideal ihrer ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Organiſationen ganz dem Bereiche der Phantaſie entnehmen und Gebilde ſchaffen, die mit den Zuſtänden der Wirklichkeit nicht das Geringſte gemeinſam haben, und ſolche, welche die beſtehenden Verhältniſſe, ſei es nach einer ſtaatsphiloſophiſchen Doctrin, idealiſiren, oder beſtimmte hiſtoriſche Geſtalten, Fürſten, Feldherren oder Staatsmänner zu idealen Reformatoren ihrer Länder umgeſtalten. Die letztere Art möchten wir den biographiſchen Staatsroman nennen, wie ihn im Alterthum der Atheniſche Geſchichtsſchreiber Xenophon in ſeiner anmuthigen Kyropädie zeigt, deren moderne Nachahmungen, wie wir ſpäter ſehen werden, an Geiſt und Geſchmack weit hinter dem griechiſchen Original zurückbleiben.

Das Alterthum.

Der Name Xenophon verſetzt uns ſofort auf die Sonnenhöhe althelleniſchen Lebens. Zwar hatte mit dem Tode des Perikles die politiſche Macht Athens ihren Niedergang bereits begonnen, und ſchon befinden wir uns an der Neige jenes verderblichen Krieges, deſſen faſt dreißigjährige Dauer mit der gänzlichen Niederlage der Athenienſiſchen Demokratie und dem Siege der Hegemonie des ariſtokratiſchen Sparta endigte: aber um ſo kräftiger hatten ſich die Schwingen des griechiſchen Geiſtes geregt. Je mehr in Athen die Perikleiſchen Traditionen ſchwanden, deſto energiſcher machte ſich ein neues, ein kritiſches Geſchlecht geltend. Der Tod des Sokrates bezeichnet nur die wiederbeginnende ſtaatliche Reaction gegen die zerſetzenden Elemente, an denen die damalige Philoſophie keinen geringen Antheil hatte. Unter ſolchen Umſtänden war für die Schüler und Freunde des Sokrates kein Aufenthalt in Athen

mehr. Auf keinen aber hatte das erschütternde Geschick des verehrten Lehrers einen tiefern Eindruck gemacht, als auf Aristokles, den Sohn des reichen und vornehmen Ariston. Man sah es dem damals im 29. Jahre stehenden Manne, der sein Geschlecht bis auf den König Kodrus zurückführte, wohl an, daß er seine Abneigung gegen die herrschende Demagogie nur schlecht verbergen könne. Still und schweigsam, malte sich in seinen vornehmen Zügen oft ein tiefer Unmuth, dem er nicht Ausdruck zu geben vermochte. Er verließ seine Vaterstadt, verweilte einige Zeit bei seinem Herzensfreunde Euklides in dem benachbarten Megara und begab sich dann auf Reisen nach Aegypten, Italien und Sicilien. Was mag unser junger Philosoph hier gewollt haben, hier wo Dionysos zu Syrakus ein strenges und grausames Regiment führte? Ob er dem Tyrannen wohl philosophische Rathschläge und Herrschermaximen beizubringen hoffte? Der stolze Sprößling der Kodriden sieht sich ob solchen Unterfangens als Sklave nach Aegina verkauft und wer weiß, was aus ihm geworden wäre, wenn ihn nicht der edle Kyrenenser Anniceris losgekauft hätte. Da dieser sich später weigerte, das Lösegeld wieder anzunehmen, so wurde dafür der Garten des Akademos bei Athen erstanden. In diesem Hain, welcher durch schöne Anlagen und zahlreiche Götterstatuen geschmückt war, und wo die atheniſche Jugend in eigener Anstalt ihre gymnastischen Spiele abhielt, sehen wir nach 40 Jahren einen ehrwürdigen Greis sich ergehen, umgeben von jüngeren Männern, welche seinen Worten ehrfurchtsvoll lauschen: es ist Plato, der losgekaufte Sklave von Aegina, der Schöpfer der höchsten idealistischen Weltanschauung, welche der menschliche Geist je ersonnen hat.

Zur selben Zeit lebt in dem üppigen Korinth ein anderer Greis, ein Altersgenosse Plato's und ebenfalls Schüler des Sokrates. Sein Aussehen ist mehr nüchtern, kräftig und militärisch. Er will hier, da ihn seine Vaterstadt Athen wegen seiner Lakedämonischen Sympathien verbannt hat, nach einem vielbewegten kriegerischen Leben seine letzten Tage beschließen. Seine historischen und militärischen Werke haben ihm bereits über ganz Griechenland einen großen Namen gemacht. Jetzt in die Erinnerungen seiner Jugend versunken, zeichnet er das Bild seines Lehrers, nicht wie Plato idealistisch und aus dem Geiste seiner eigenen Weltanschauung heraus, sondern mit realistischen und lebenswahren Zügen, hier und dort durch anekdotische Zusätze gewürzt. Wie viel ist nicht darüber gestritten und geschrieben worden, ob in Plato's oder in Xenophon's Schilderung die Persönlichkeit und das Wesen, die Lehren und die Ideen des Sokrates historisch wahrer, naturgetreuer und

correcter sich spiegeln! Diese Streitfrage interessirt uns hier nicht; daß sie aber doch zu Gunsten Xenophon's zu entscheiden ist, folgt aus einer andern Erwägung, nämlich aus dem Verhältniß beider Schriftsteller zu den von ihnen aufgestellten Staatsidealen. Beide haben in besonderen Schriften solche edealisirte Gesellschaftszustände behandelt; aber während Xenephon, wie wir schon oben bemerkten, in seiner Cyropädie das Ideal eines Monarchen aufstellt, den er nach Sokratischen Principien erziehen läßt, sich also doch an die Wirklichkeit und an gewisse Zustände asiatischer Reiche anschließt, die er während seines öftern Aufenthaltes daselbst kennen lernte, entwirft Plato in seiner „Republik" eine vollständige staatsphilosophische Theorie, sowie er dann auch im „Politicus" und in den „Gesetzen" einen zwar viel concreteren Verfassungsentwurf ausarbeitet, aber doch für eine Colonie auf Kreta, welche in Wirklichkeit gar nicht existirte.

Wer die Platonische Staatslehre in den genannten Werken desselben einem eingehenderen Studium unterzieht, wird nicht umhin können, diejenigen Dialoge heranzuziehen, in denen er die „Tugendlehre" behandelt, wie den „Gorgias", Symposion" u. a. Das höchste menschliche Tugendideal besteht in der echt griechischen Vorstellung der „Kalokagathie", in jener uns Modernen so fremden Mischung des „Schönen" und des „Guten", welche der Schlüssel zum Verständniß des innersten Kerns der Griechen, ihres Lebens, ihrer Kunst und ihrer sittlichen Anschauungen ist. Alle Einzeltugenden, welche er auf psychologische Anlagen zurückführt, wie die Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und Selbstbescheidung, welche Plato unter dem Namen „Besonnenheit" zusammenfaßt, endlich die Gerechtigkeit finden in jenem ethischen Hauptbegriff erst ihre wahre Vollendung. In Plato's Ideenlehre ist die Idee des Guten, die er z. B. im „Timäus" cosmologisch als den absoluten Inbegriff der Welt d. h. als Gott entwickelt, so sehr der Mittelpunkt des ganzen Systems, daß seine ganze Ethik und Staatslehre, ja auch seine Aesthetik und Erziehungslehre von hier aus ihre Begründung erhalten. So ist denn auch jenes höchste menschliche Tugendideal nichts anderes als die möglichste Verähnlichung des Menschen mit dem absolut Guten d. h. mit Gott. Ein solcher Verähnlichungsproceß ist aber nur innerhalb der menschlichen Gesellschaft realisirbar, welche durch besondere Institutionen erst zu diesem tauglichen Instrument des Göttlichen umgestaltet werden muß.

Treten wir dem Inhalt seiner Staatslehre näher, und suchen durch alles Gestrüpp und Beiwerk zum Kern derselben vorzudringen, so stellt sich dieser uns als ein ziemlich durchgeführter Commu-

nismus auf wesentlich aristokratischer Grundlage dar. Plato's Staat ist eine Ständerrepublik und wie bei den Cardinaltugenden stoßen wir auch hier auf eine psychologische Basis. Ausgehend von dem bekannten Sokratischen Satze, daß nur derjenige Tugend ausüben kann, welcher weiß, was das Wesen derselben sei, folgert Plato weiter, daß nur die Wissenden die Sittlichkeit des Staates auf fester Basis begründen können. Diese Wissenden, d. h. die Philosophen, sind auch die Besten im Gemeinwesen, welches daher eine Art von Wissensaristokratie sein muß. Nur wenn die Vertreter der Weisheit zur Herrschaft gelangen, oder die Herrschenden sich dem gründlichen Studium der Philosophie widmen, werde das Elend aus der Welt verschwinden. Diesem ersten Stand, welcher sich auf die allein zur Herrschaft berechtigte Vernunft stützt, steht als der zweite der Kriegerstand zur Seite, welchem als die hervorragendste Tugend der Muth eigen sein muß. Das unterste Seelenvermögen, das der Affecte und Begierden ist auch das Kennzeichen des dritten Standes, welcher, wie die Kaufleute, den materiellen Erwerb betreibt und hauptsächlich dem sinnlichen Genuß ergeben ist. Der vierte, der Arbeiterstand, welcher den gesammten Landbau und die Handwerke zu betreiben hat, ist unfrei und rechtlos und wird vom Kriegerstand im Zaum gehalten, der wiederum von den regierenden Wissenden, die überhaupt das gesammte Lehramt des Staates bekleiden, geleitet wird. Die Erhaltung der Staatswohlfahrt ist gewährleistet, wenn die Wissenden die wahre Philosophie d. h. die Idee des Guten erfaßt haben, die Krieger die rechte Tapferkeit nach den Forderungen der Vernunft entwickeln und die Erwerbenden, denen die Ernährung der beiden ersten Stände obliegt, nicht nur allzu sehr den Leidenschaften und sinnlichen Genüssen obliegen. Der gesammte wirthschaftliche Verkehr liegt ihrer Sorge ob, sie allein haben Besitz und materielle Güter, welche der beiden ersten Stände unwürdig wären. Frei von jeder Selbstsucht überlassen sie diese niedrigen Dinge, wie Gold und Silber, gern dem arbeitenden und erwerbenden Stande. Dafür ist bei jenen aber auch das Princip der Gütergemeinschaft des Lebens vollkommen durchgeführt. Die Frauen sind gemeinsam, die Kinder gehören dem Staate und erhalten durch diesen eine Erziehung, welche den Principien seiner Philosophie entspricht. Die Fürsorge der Regierung hat sich aber auch darauf zu erstrecken, daß ein tüchtiges Geschlecht dem Staate erwachse. Daher muß darauf gesehen werden, daß in der ehelichen Vereinigung eine Vererbung guter Eigenschaften Platz greife. Wer denkt hier nicht an die Darwin'sche Zuchtwahl, wenn er in der „Republik" liest, daß nur die Behörden

den Jünglingen die Bräute auszuwählen haben; ja so ſtreng hält unſer Philoſoph an dieſer Beſtimmung feſt, daß er diejenigen Kinder, welche aus einer von der Behörde nicht genehmigten Ehe geboren ſind, vernichtet wiſſen will. Die Altersgrenzen, innerhalb deren die Fortpflanzung geſchehen darf, werden in den „Geſetzen“ bei Männern zwiſchen dem 25. und 30., bei Frauen zwiſchen dem 18. und 20. Lebensjahre feſtgeſetzt. Eine unfruchtbare Ehe wird nach 10 Jahren getrennt. Die erſte Verpflegung der Neugeborenen geſchieht in öffentlichen Anſtalten, damit nicht den Müttern das Gefühl der Mutterliebe aufkomme. Jeder Mann und jede Frau aus dem Herrſcher- und Kriegerſtande nennen ſich untereinander Bruder und Schweſter, Vater und Mutter, „denn ſo“, ſagt Plato, „werden ſie gemeinſchaftlich Freuden empfinden, da ja Niemand weiß, ob er nicht mit dieſem oder jenem durch ein verwandtſchaftliches Band verknüpft ſei.“ Für Rechtshändel fehlt es in dem Platoniſchen Staate an jeder Veranlaſſung, weil Alles hier gemeinſam iſt und „außer ſeinem Leibe“ Niemand etwas Eigenes beſitzt. Die Stellung der Frauen, in denen er nur das geringere Abbild des Mannes ſieht, und bei denen er eine etwaige Verſchiedenheit des intellectuellen und pſychiſchen Lebens von dem der Männer nicht anerkennt, iſt eine dieſen Vorausſetzungen entſprechende. So z. B. ſollen die Weiber im Kriege den Nachtrab bilden und ihre kriegeriſche Tüchtigkeit wird dadurch erzielt, daß auch die Mädchen von Jugend auf in den Waffen geübt werden.

Am ſeltſamſten berührt uns immer die Stellung, welche Plato, dieſer Dichter unter den Denkern, allen Poeten und Künſtlern, welche dem dritten Stande angehören und weder eine ſtaatliche Erziehung genießen, noch überhaupt an den Segnungen der höheren Bildung theilnehmen, dagegen Privatbeſitz erwerben und Familienleben führen dürfen, in ſeinem Idealſtaat anweiſt. Es iſt nach dem Vorangehenden begreiflich, daß er der Kunſt jeden ſelbſtſtändigen, äſthetiſchen Zweck abſpricht, und ſie nur inſoweit dulden will, als ſie den Zielen der Sittlichkeit dient und als Mittel der ſtaatlichen Erziehung geeignet iſt. Aber wenn er z. B. die Werke Homer's, Heſiod's und der Tragiker aus keinem andern Grunde verboten wiſſen will, als weil ſie durch die Schilderung menſchlicher Leidenſchaften und Schwächen, die ſie den Göttern andichten, das religiöſe Gefühl ertödten, oder weil ſie auf die Jugend entmannend wirken, indem ſie die Helden oft weibiſch jammern laſſen; oder wenn er die Muſik nur inſoweit erlaubt, als ſie, wie die doriſche und phrygiſche, „den Empfindungen einer tapferen und feuerigen Mannesſeele entſprechen“, alle zarteren und weicheren Tonarten aber

streng verbietet, so fragen wir uns, ob die herbe und schneidige Kritik, die Aristoteles später gegen die Gesellschaftsreform seines Lehrers gerichtet, selbst vom Standpunkte des Hellenenthums nicht ganz unberechtigt war. Was in diesem Phantasiegebilde Plato's von Elementen aus dem Spartanischen Staate und dem Pythagoräischen Bunde, den er bei seinem Aufenthalte in Unteritalien näher studirt hatte, enthalten ist, hat Aristoteles übersehen. Vielmehr richtet sich seine scharfe Beurtheilung (im 2. Buche der „Politik") gegen die communistischen Momente. Hier verfällt er in jenen auffallend gereizten Ton, den man auch sonst bei dem so ruhigen Denker überall wahrnimmt, wo er auf die Lehren Plato's eingeht. Aristoteles leugnet, daß die Einheit dem Staate in der platonischen Einrichtung noch der Charakter gewahrt bleiben könne. „Denn, sagt er, der Staat ist seiner Natur nach eine Vielheit, und geht er weiter zur Einheit fort; so wird aus dem Staate die Familie und aus der Familie das Individuum werden. In der Familie nämlich, wird jeder sagen, sei die Einheit mehr repräsentirt als im Staate und im Individuum mehr als in der Familie, so daß, selbst die Möglichkeit den Staat so zu gestalten für jemand zugegeben, man von solchem Thun doch Abstand nehmen müßte, denn man würde dadurch den Staat aufheben." Sein Hauptangriff ist gegen Plato's Güter- und Geschlechtsgemeinschaft gerichtet. Freilich führt er Gründe ins Feld, die auch in neuerer Zeit gegen den Communismus wiederholt wurden, wofür freilich Aristoteles außer Schuld ist. Wie oft ist z. B. folgender Einwand nicht dem Stagirten entlehnt worden: „Man verwendet auf das", sagt er, „was möglichst vielen gehört, gerade die geringste Sorgfalt. Dagegen bekümmert sich der Mensch sehr genau um das, was ihm gehört; um das Gemeingut schon weniger oder nur insoweit, als es ihn als Einzelnen berührt. Denn abgesehen von andern Gründen versäumt er es auch deßhalb, weil er denkt, ein Anderer werde sich schon darum kümmern". . . . . Nach vielen andern Gründen gegen den Gemeinbesitz bringt er „das Gefühl jener unaussprechlichen Befriedigung" in Anschlag, das darin liegt, wenn Jemand etwas sein Eigenthum nennt. Denn die Liebe, die ein Jeder gegen sich selbst hegt, ist kein zufälliges, sondern ein von der Natur in ihn gepflanztes Gefühl. Der Egoismus dagegen, welcher eine über das Maß hinaus gesteigerte Selbstliebe ist, unterliegt im privaten wie im Staatsleben gerechtem Tadel". Milder fällt sein Urtheil über die „Gesetze" aus, obgleich der Nachweis, daß die hier auf eine Vermischung oligarchischer und demokratischer Elemente hinauslaufenden Institutionen freiheitsfeindlicher Tendenz seien, nicht ohne Ueberzeugungskraft

ist. „Platon's Verfassung, sagt Aristoteles, zeigt offenbar eine starke Hinneigung zur Oligarchie. Dies erhellt aus der Art und Weise, wie die obrigkeitlichen Beamten angeordnet werden; denn daß unter den durch Händeaufheben Gewählten das Loos entscheidet, ist ein der Demokratie wie Oligarchie gemeinsamer Modus. Der Zwang aber, der auf den Wohlhabenden lastet, den Volksversammlungen beizuwohnen, und die Wahl der Obrigkeiten und andere Staatsgeschäfte vornehmen zu müssen, während die andern Bürger davon entbunden sind, ist reine Oligarchie, ebenso wie das Bestreben, die Mehrzahl der wichtigsten Aemter an Personen aus den höchsten Vermögensklassen zu vergeben." Nicht minder tadelt er die Wahl des Raths, wie sie in Platon's Gesetzen vorgeschrieben ist, als vollkommen oligarchisch. Wir empfinden freilich bei der ganzen Aristotelischen Kritik, daß hier ein wesentlich logisch und realistisch angelegter Kopf seinen Maaßstab an ein ideales Gedankengebilde anlegt, welches für seinen durchaus praktisch-politischen Sinn etwas ganz Incommensurables haben mußte.

Und doch ist es nur zu einleuchtend, daß selbst der weitere verfassungsgeschichtliche Standpunkt, den Aristoteles hierbei einnimmt, nicht ausreicht, den engen Geist, welcher diesem Platonischen Staatsideal innewohnt, ganz zu durchschauen. Galt doch auch ihm wie jedem Griechen die Berechtigung der Individualität gegenüber dem Interesse des Staatsganzen nur wenig, hatte er selbst ja noch keine Vorstellung von der demokratischen Gleichberechtigung aller Staatsangehörigen. Einem Denker endlich, welcher, wie Aristoteles, noch die Institution der Sklaverei für nothwendig und heilsam hält, war der Begriff der Menschheit noch nicht aufgegangen!

Fand Plato's Staatsideal Nachahmung im Alterthum? Es ist bemerkenswerth, daß die uns bekannten Bruchstücke einer derartigen nachplatonischen Literatur in gar keinem Verhältniß zu dem autoritativen Ansehen stehen, welche der Urheber der Ideenlehre im ganzen Alterthum genoß. Und als die Eroberungszüge Alexander's auch auf diesem Gebiete die Phantasie der Zeitgenossen in's Ungemessenste steigerten, hat es zwar nicht an Autoren gefehlt, welche Constructionen idealer Staatsgebilde verfaßten, doch ist weniges hiervon uns erhalten. Von Aristoteles wird ein staatsphilosophisches Werk eines gewissen Phaleas aus Chalkedon in Bithynien erwähnt. Doch wird ausdrücklich betont, daß der Chalkedonier, obgleich auch dieser manche communistische Ideen, wie die Vermögensgleichheit der Bürger, aufstellt, doch in Bezug auf die realen Grundlagen des griechischen Staatswesens sich viel weniger von der Wirklichkeit entfernt als Plato. „Denn keiner hat Neuerungen,

sagt Aristoteles mit einen Seitenhieb auf seinen Lehrer, wie Frauen- und Kindergemeinschaft, oder wie die Tischgenossenschaften für Frauen vorgeschlagen, sondern sie ziehen es vor, von den nothwendigen Dingen auszugehen.“ Jenes Werk ist indeß nicht zu den Staatsromanen zu zählen, ebenso wenig wie ein anderes von Aristoteles in der „Politik“ erwähntes, welches den Milesier Hippodamos zum Verfasser hatte. Die dort ausführlich gegebene Analyse desselben zeigt, daß auch hier ein idealer Staatsplan, freilich mit vielfacher Anlehnung an griechisch-kleinasiatische Regierungsformen, vorlag. Nach der Darstellung des Aristoteles gab Hippodamos seinem Idealstaat zehn Tausend Bürger und theilte ihn in drei Theile. Den ersten bildeten die Handwerker, den zweiten die Ackersleute, der dritte hatte das Land zu vertheidigen und führte die Waffen Auch das Landgebiet theilte er dreifach, so daß ein Theil für Religion und Cultur, der zweite für öffentliche Zwecke, der dritte zum Privateigenthum bestimmt war. Aus dem ersten, der geweiht war, sollten die Ausgaben für den landesüblichen Gottesdienst bestritten werden, der zweite war gemeinsames Staatseigenthum, der dritte sollte den Ackersleuten gehören. Die Staatsgesetze sollten nur drei Gegenstände gerichtlicher Verhandlung berücksichtigen: Beschimpfung, Schädigung und Todtschlag. Der höchste Gerichtshof, vor welchen alle Rechtssachen, die nicht gut entschieden zu sein schienen, gebracht werden sollten, besteht aus gewählten Aeltesten. Die Erfinder von Dingen, die dem Staate nutzen, sollten geehrt, und die Kinder der im Kriege Gebliebenen auf Staatskosten erzogen werden. Aristoteles macht hierzu die spöttische Bemerkung, daß die letztere Einrichtung ja längst in Athen und anderwärts bestände. Die Wahl der Obrigkeiten erfolgt natürlich durch das Volk nach Maaßgabe jener oben erwähnten Abtheilungen. Hieran knüpft Aristoteles eine ziemlich eingehende Kritik. Mit großer Schärfe ist die Unhaltbarkeit der Dreitheilung des Staates dargelegt. Es ist überall die praktische Durchführbarkeit, die er als Maaßstab an diese und ähnliche Staatspläne anlegt. Was wir noch an weiteren idealpolitischen Versuchen aus dem Alterthum kennen, beschränkt sich auf geringe unsichere Berichte und Bruchstücke, wie die des Geographen und Historikers Hekatäos aus Milet, welcher eine phantastische Schilderung eines in Glück und Unschuld lebenden hyperboräischen Volkes gegeben hatte. Ein geringer Rest von der Schrift des namhaften Historikers Theopompos: »Thaumasia« zeigt, daß hier eine Erzählung über die idyllischen Zustände fingirter Naturvölker vorlag, Und wenn wir dem Berichte Plutarch's glauben, so lag auch ihm ein Werk des kyrenäischen Philosophen Euhemeros aus Messene vor,

in welchem die Bewohner einer Phantasieinsel Panchaia geschildert werden. Der genannte Denker, der im 3. Jahrhundert vor Chr. lebte, ist übrigens auch durch seine Schrift „das Tempelarchiv" bekannt, von dem wir noch einige Bruchstücke besitzen. Dasselbe gibt eine radicale Kritik der religiösen Volksvorstellungen, die er, soweit sie die antiken Göttermythen betreffen, durch eine Art Umdeutung der hesiodischen Göttersage auf verstorbene Menschen zurückführt, welche wegen ihrer Wohlthaten später zu Göttern erhoben worden seien. Endlich möge hier noch auf Diodor's Erwähnung einer Schrift des Jambulos hingewiesen sein, in der eine durch Fruchtbarkeit und Milde des Klimas ausgezeichnete Insel im Aethiopischen Meere beschrieben wird. Die glücklichen Bewohner sind Riesen und erreichen ein Alter von über 150 Jahren. Ihre Einrichtungen sind wesentlich communistischer Natur.

* * *

Das sechszehnte und siebenzehnte Jahrhundert.

Indem wir den klassischen Boden von Hellas verlassen und unsern Blick über einen Zeitraum von über anderthalb Jahrtausende geschichtlichen Lebens des menschlichen Geistes schweifen lassen, suchen wir vergeblich Spuren dieser literarischen Gattung zu entdecken. Weder in der Literatur der Römer noch der des ganzen Mittelalters können wir Anzeichen derselben wahrnehmen. Was ist der Grund dieser auffallenden Erscheinung?

Man hat ihn in der gänzlichen Abwesenheit eines etwaigen Zwiespaltes gesucht, der zwischen der Gestaltuug des wirklichen Staatslebens und den Idealen der gebildeten Gesellschaft hätte bestehen und die dichterische Phantasie zur Fiction derartiger idealer Staatsgebilde hätte bewegen können. Diejenigen, welche sich auf den angeblichen Mangel eines solchen Zwiespaltes zwischen Ideal und Wirklichkeit während einer so ausgedehnten weltgeschichtlichen Periode berufen, dürften wohl kaum an die Unanfechtbarkeit ihrer Annahme glauben. Hat es nicht gewaltige Erschütterungen, Umwandlungsprocesse und Uebergänge historischer Zustände in diesem Zeitraum genug gegeben und hat die Menschheit alles dieses durchgemacht, ohne je dem poetischen Triebe zu folgen, den Bedrängnissen der wirklichen Gesellschaft ein erträumtes Idealbild gegenüber zu stellen? Eine der interessantesten Geschichtsperioden und so recht der geeignetste Boden, aus dem der Staatsroman hätte entsprießen können, ist z. B. jene Zeit der Umwandlung der altheidnischen in eine christliche Welt, wie die der Zersetzung der griechisch-römischen

Bildung durch die barbarisch-germanischen Elemente: eine Epoche, aus der die Hälfte aller heutigen Culturromane ihre Stoffe entnehmen. Allein das Auftreten der ersten Christen wie die Verfolgungen in den ersten Jahrhunderten konnten wohl allmählig das religiöse Ideal des Himmelreiches, aber nicht ein irdisches Staatsideal ausbilden. Und was die Zeit des beginnenden wie des späteren Mittelalters betrifft, so fehlte es hier an jenem allgemeinen Begriff der Humanität, aus welchem erst poetische Verklärungen gesellschaftlicher Zustände hätten hervorgehen können. Weder die mittelalterliche Vorstellung von der geistigen und irdischen Macht der Kirche, wie sie etwa die Staatslehre des Thomas von Aquino, der bis auf unsere Tage gefeiertesten katholischen Autorität, begründete, noch weniger das Alles durchdringende Princip der Feudalität konnten aus sich heraus eine derartige literarische Richtung ermöglichen.

Mit dem Eintritt in das 16. Jahrhundert befinden wir uns in einer andern Welt. Der religiöse, politische und sociale Zustand Europas bietet nur noch wenig Aehnlichkeit mit dem der vorangegangenen Zeit. Längst ist das schöne Hellas untergegangen, an Stelle des gewaltigen Weltreichs der Römer, welches für die Ewigkeit gegründet schien, sind Staaten von wesentlich germanischer Bevölkerung getreten, die allmächtige Kirche hatte bereits ein Jahrtausend lang das Gemüth und die Intelligenz der Menschheit beherrscht; aber schon regen sich die Schwingen eines neuen Weltalters: mit einem Schlage hat sich ein neues Weltbild an Stelle des alten gesetzt, nachdem ein polnischer Mensch die vieltausendjährige Herrschaft der gäocentrischen Weltanschauung des Ptolomäus durch das heliocentrische System des Copernicus gestürzt und Columbus' Entdeckung eines neuen Erdtheils den Gesichtskreis der Menschen ins Ungemessene erweitert hatte. Gleichen Schritt mit der Umwandlung der cosmischen Vorstellungen hält auch die Revolution in den sittlichen Begriffen. Denn kaum ist in der Renaissance der philosophische und künstlerische Geist des classischen Alterthums wieder aufgelebt, so rüttelt auch schon die Reformation an dem ehernen Bau der Kirche, deren philosophische Stütze, das mühsam und kunstvoll aufgebaute System der Scholastik, längst durch wuchtige Angriffe kühner Denker erschüttert ist.

Um diese Zeit erschien ein Buch (Löwen 1516), welches ebenso merkwürdig und interessant ist als die Persönlichkeit und das Schicksal seines Verfassers. Jenes Werk führt den Titel „Ueber den besten Zustand des Staates und über die neue Insel Utopia"*)

*) »De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia«, zuerst in

und sein Verfasser ist kein Geringerer als Thomas Morus, der unglückliche Kanzler Heinrichs VIII. von England. Als der König, bezaubert von der Schönheit Anna Boleyn's, eine Scheidung von seiner Gemahlin Katharina von Arragonien plante, weigerte sich Morus alle jene Schritte gutzuheißen, welche Heinrich in Folge des Bruches mit Rom für angemessen hielt. Diese Spannung zwischen Heinrich und seinem ersten Minister ging in offene Feindschaft über, als Letzterer sich nicht dazu entschließen konnte, das von einem servilen Parlamente beschlossene neue Successionsstatut, wonach nur die Kinder aus der zweiten Ehe des Königs regierungsfähig sein sollten, anzuerkennen. Der überzeugungstreue Staatsmann büßte 1535 seine Weigerung auf dem Schaffot.

Nicht wenig haben zur schnellen Verbreitung und vielfachen Nachahmung jenes Buches die Stellung und dieser tragische Tod seines Verfassers beigetragen. In der That ist die „Utopia" der eigentliche Ausgangspunkt und das Vorbild für die gesammte Staatsromanliteratur der neueren Zeit geworden.

Das Buch hat aber auch äußere und innere Vorzüge genug, um jenen phänomenalen Erfolg zu erklären. In einem reinen und classischen Latein geschrieben, welches von dem damals noch vielfach herrschenden barbarischen scholastischen Latein nur zu sehr abstach, will es durch die dialogische Schönheit der Form an die Platonischen Gespräche erinnern und dem geläuterten Geschmack der Humanisten, jener damals nicht zahlreichen, aber um so leidenschaftlicheren Bewunderer der neuerweckten altclassischen Literatur sich empfehlen, welche über alle Staaten Europas zerstreut lebten und sich als Glieder derselben Gelehrtenrepublik betrachteten. Aber auch inhaltlich hat ihm die Staatslehre Plato's als Vorbild vorgeschwebt. Wie dieser hat auch er zur Grundform seines Gesellschaftsideals den Communismus gemacht, ihm aber nicht, wie der griechische Philosoph, das aristokratische, sondern das demokratische Princip zur Basis gegeben; ja dieses letztere ist so überwiegend, daß der Name des Romans nicht nur für alle späteren literarischen Producte ähnlicher Art, sondern auch für politische Bestrebungen überhaupt, welche eine Vereinigung des Princips der Gütergemeinschaft mit dem der absoluten Gleichheit herbeiführen wollten, vom modernen Sprachgebrauch als Gattungsbezeichnung adoptirt wurde.

Die Exposition des Romans*) beginnt mit der Erwähnung

deutscher Uebersetzung, Leipzig 1612, später von Oettinger, Leipzig 1846, und zuletzt von Rothe in Reclam's „Universal-Bibliothek".

*) Wir geben diese kurze Analyse des Werkes nach der oben genannten Schrift von Gehrke.

einer diplomatischen Mission, welche Morus nach Flandern unternommen hatte. Hierbei machte er einen Ausflug nach Antwerpen, wo er durch die Vermittelung seines Freundes Peter Gilles, eines vielgereisten, interessanten und vielseitig gebildeten Mannes, einen Portugiesen Namens Raphael Hythlodäus kennen lernte. Dieser hatte, sehr jung noch, der Lust nicht widerstehen können, die Welt zu durchmessen, und so schloß er sich der Person und dem Glücksstern des Amerigo Vespucci an. Drei große Reisen hat er mit dem berühmten Seefahrer unternommen. Aber er kehrte mit demselben nicht nach Europa zurück; vielmehr gehörte er zu denjenigen Genossen Amerigo's, denen dieser erlaubt hatte, im Innern Neucastiliens zurückzubleiben und mit welchen er dann eine Menge Länder durchwanderte, bis er, wie durch ein Wunder, zu Schiffe nach Taproban, von hier nach Calcutta gelangte, wo er ein portugiesisches Schiff fand, das ihn nach seinem Vaterland zurückbrachte. Auf Morus' Bitten giebt nun der Fremde eine Darstellung seiner mannigfaltigen Erlebnisse und Beabachtungen über die politischen und religiösen Verhältnisse der verschiedenen Völker, unter denen er geweilt. Die kritischen Streiflichter, welche hier unverkennbar Englands damalige Zustände beleuchten sollen, sind vielfach mit staatspolitischen Reflexionen untermischt, welche unschwer als die eigentliche Anschauung des englischen Kanzlers selbst zu erkennen sind. Diese Exposition füllt das erste Buch des Werkes aus, dessen zweites dem Hauptthema, der Beschreibung des Lebens und der politischen Zustände der Bewohner der Insel Utopia, gewidmet ist.

Den Namen hat der Insel ein Eroberer, Utopus, gegeben. Dieser hat, um die Bewohner von der übrigen Welt zu isoliren, dieselbe vom Festlande durch Abstechen getrennt. Bevor er jedoch seine politische Reform unternahm, verkündete er allgemeine Glaubensfreiheit. Das demokratische Princip seiner Reformidee spricht sich zunächst in einer vollständigen Gleichheit alles Aeußeren aus, z. B. aller Häuser und Straßen der utopischen Städte, in denen nur ein Baustil herrscht, ferner in der Kleidung der Bewohner, welche keiner wechselnden Mode unterworfen ist. Eine Ausnahme machen nur die Unverheiratheten, welche anders gekleidet sind. Die Priester tragen kleine symbolische Abzeichen. Die Hauptbeschäftigung auf der Insel ist der Ackerbau, in dessen theoretischen Gesetzen die Jugend unterrichtet wird, und dem sich auch die Stadtbewohner wenigstens zwei Jahre widmen müssen, ehe sie ein anderes Gewerbe wählen dürfen. Durch diesen Wechsel des Aufenthaltes auf dem Lande und in der Stadt wird die Gesundheit der Utopier erhalten, für welche freilich noch durch andere Maßregeln gesorgt ist. Das

Handwerk ist in der Familie erblich, doch kann derjenige, welcher sich einer andern Beschäftigung widmen will, sich von der betreffenden Familie adoptiren lassen. Es ist bemerkenswerth, daß auf Utopia eine bekannte Forderung der heutigen Socialdemokratie, der Normalarbeitstag, realisirt ist. Nur 6 Stunden gehören der Arbeit an, die übrige Zeit dem maßvollem Genuß, der geistigen Erholung und dem Schlaf. Die Utopier lieben die Künste, insbesondere die Musik und Spiel „der Kampf der Laster und der Tugenden" genannt, welches eine praktische und angenehme Uebung in den Grundsätzen der Moralphilosophie sein soll.

In dieser Wissenschaft behandeln sie dieselben Fragen wie unsere Ethiker. Sie suchen in der Seele des Menschen, in seinem Körper und in der Außenwelt, was zu seiner Glückseligkeit beitragen könne; sie fragen sich, ob das Prädicat „gut" ohne Unterschied allen Elementen des materiellen und intellectuellen Glücks oder ausschließlich der Entwickelung der geistigen Fähigkeiten zustehe. Sie stellen Untersuchungen an über Tugend und Vergnügen; aber die erste und vornehmste ihrer Untersuchungen betrifft die Ermittelung der einzigen Bedingung oder der verschiedenen Bedingungen des menschlichen Glücks. Wie die Moralphilosophie, so werden auch die übrigen Wissenschaften, unter denen besonders die mathematischen, astronomischen und die die Erforschung der Natur betreffenden einen hohen Rang einnehmen, in der utopischen Sprache vorgetragen. Diese letztere ist reich, mannigfaltig, sehr modulationsfähig und harmonisch.

Auf Utopia gibt es kein Privateigenthum. Die Arbeit ist eine gemeinsame. Alle zehn Jahre wird die Wohnung gewechselt, damit nicht etwa die Lust am Besitze sich einwurzle. Wie die Production so ist auch die Consumtion geregelt. Jede Familie bezieht aus den gemeinsamen Magazinen so viel Lebensmittel und Manufacturen, als ihr Unterhalt erfordert. Gespeist wird gemeinsam in öffentlichen Anstalten zu je 30 Familien mit ihren Bezirksvorstehern. Vor Allem jedoch und zuerst wird für die Kranken gesorgt, denn das Mitgefühl ist eine der Haupttugenden, welche auf Utopia gepflegt werden. Deshalb darf kein Utopier dem Fleischerhandwerk und der Jagd obliegen, weil das Tödten der Thiere allmählig das Gefühl des Mitleids abstumpft. Auch die Einfachheit gehört zu den heimischen Vorzügen. Niemand darf z. B. im Besitze von goldenen und silbernen Geräthen und Schmucksachen sein. Nur Sklaven und solche, auf denen die Infamie eines Verbrechens ruht, bedienen sich derartiger Dinge. Der freie Utopier kennt nur irdene und Glasgeschirre; aber auch im Handelsverkehr ist Gold und Silber als Münze verboten.

Der Utopier ist gewandt und nervös; ohne von schwachem Wuchse zu sein, ist er kräftiger als sein Aeußeres vermuthen läßt. Die Insel ist jedoch nicht in allen Gegenden gleich fruchtbar, die Luft nicht überall gleich rein und gesund; aber die Einwohner bekämpfen die nachtheiligen Einflüsse der Atmosphäre durch Mäßigkeit; sie verbessern den Boden durch eine ausgezeichnete Agricultur, so daß man nirgends anderswo einen besseren Viehstand oder reichlichere Ernten findet. In keinem andern Lande ist das Leben des Menschen länger und die Zahl der Krankheiten geringer. Nicht allein die ackerbauenden Bürger stellen in großer Vollkommenheit die Arbeiten her, die einen von Natur undankbaren Boden fruchtbarer machen, sondern das Volk wird bisweilen in Masse aufgeboten, ganze Wälder, deren Lage ein Hemmniß für den Transport bildet, zu entwurzeln und dafür andere in der Nähe des Meeres, der Flüsse oder der Städte anzupflanzen; denn von allen Erzeugnissen des Bodens läßt das Holz sich am schwierigsten zu Lande fortschaffen.

Das Utopische Volk ist verständig, liebenswürdig, gewerbfleißig, gemächlich und nichtsdestoweniger beharrlich in der Arbeit, sobald die Arbeit nöthig ist; ihr Hauptaugenmerk ist auf die Hebung und Entwickelung der Geisteskräfte gerichtet. Ihre Gastfreundschaft gegen Fremde ist sehr groß und wahrhaft herzlich. Freilich kommen nur selten Reisende zu ihnen.

Die Ehe ist monogamisch und untrennbar. Die Jungfrauen dürfen sich nicht vor dem achtzehnten, die Jünglinge nicht vor dem zweiundzwanzigsten Jahre verheirathen. Die Individuen von beiden Geschlechtern, welche überführt, vor der Ehe verboteuer Lust unterlegen zu sein, haben schwere Strafen zu gewärtigen und die Ehe ist ihnen unter jeder Bedingung untersagt, es wäre denn, daß der Herrscher sie begnadigen würde. Auch der Vater und die Mutter der Familie, in welcher der Fehler begangen wurde, werden entehrt, weil sie nicht sorgsam genug über ihre Kinder gewacht haben. Vor der Vermählung muß sich der Jüngling sowohl als die Jungfrau einer Prüfung unterziehen, welche sich auf ihren körperlichen Bau und ihre Schönheit beziehen. Zu dem Zwecke zeigt eine ehrbare und gesetzte Dame dem Bräutigam seine Verlobte, Jungfrau oder Wittwe, im Zustande völliger Nacktheit, und umgekehrt stellt ein Mann von erprobter Tugend dem jungen Mädchen ihren Verlobten nackt vor. Unter keinem Vorwande ist es erlaubt, eine Frau von untadelhaftem Betragen wider ihren Willen zu verstoßen, weil sie etwa ein körperliches Gebrechen erhalten haben sollte. Wie die Familienverbände hier die Basis aller gesellschaftlichen Institutionen sind (jede Stadt umfaßt 6000

Familien, von denen je 10 einen besonderen Vorsteher haben), so wird auch das Familienleben sehr heilig gehalten. Bei etwaiger Uebervölkerung ist Auswanderung eines Theils der Bevölkerung nach dem Festlande und Gründung von Colonien vorgesehen, in denen die Grundsätze des Mutterstaates die herrschenden sind. Die Verfassungsform ist republikanisch; denn der an die Spitze des Staates gestellte Regent oder Präsident wird von den Vorstehern der Familienverbände aus den vier von dem Volke vorgeschlagenen Bürgern geheim gewählt. Dem Präsidenten steht ein gewählter Senat, der die eigentlichen Regierungsfunctionen auszuüben hat, zur Seite; doch hat bei wichtigen Staatsfragen die allgemeine Volksversammlung die letzte Entscheidung. Den Krieg verwerfen die Utopier als eine unmenschliche und unsittliche Einrichtung mit Ausnahme von zwei Fällen: erstens wenn es sich um einen Defensivkrieg handelt, zweitens wo es darauf ankommt, ein nach den gleichen utopischen Principien regiertes Volk gegen einen Tyrannen zu unterstützen. Auf Utopia herrscht das Söldnerwesen und dieses wird durch den Ueberschuß aus der Einnahme für die überflüssigen Landesproducte bestritten. In den Krieg ziehen wie bei Plato auch die Frauen und Kinder, damit die Männer, durch deren Anblick ergriffen, um so erbitterter kämpfen. Die Utopier trauern über nichts so sehr, als über die Lorbeeren eines blutigen Krieges; sie schämen sich sogar derselben, da sie selbst um der glänzendsten Vortheile willen menschliches Blut nicht erkaufen möchten. Für sie besteht der schönste Ruhm darin, den Feind nur durch Gewandtheit und List besiegt zu haben. Die Rechtspflege ist mild und human, die Todesstrafe ist mit Ausnahme eines einzigen Falles abgeschafft, für höchste Verbrechen gilt die Versetzung in den Sklavenstand als vollkommene Sühne. Nur wiederholter Ehebruch wird mit dem Tode bestraft. Ueber die hier herrschenden Religionsformen heißt es in dem Werke von Morus: „Obgleich die Utopier sich nicht zu derselben Religion bekennen, streben doch alle Verehrungsweisen dieses Landes in ihrer vielfachen Besonderheit auf verschiedenen Wegen zu einem einzigen Ziele. Dieses Ziel ist die Verehrung der göttlichen Natur. Man sieht und hört in den Tempeln, die prachtvoll, von reicher Struktur, aber so eingerichtet, daß in ihrem Innern ein ewiges Halbdunkel herrscht, Nichts, was nicht allen Glaubensarten gemeinschaftlich entspräche. Jeder feiert zu Hause in seiner Familie die seinem Glauben besonderen Mysterien. Der öffentliche Gottesdienst dagegen ist so organisirt, daß er in Nichts dem Häuslichen und besondern Gottesdienste widerspricht. Man sieht in den Tempeln keine Art von Gottesbildern, damit es Jedem freistehe, sich

die Gottheit unter derjenigen Form zu denken, die seinem Glauben gemäß ist. Man betet dort niemals zu Gott als unter dem Namen Mythra, eine Bezeichnung, welche im Allgemeinen das Wesen der göttlichen Majestät ausdrückt, welcher Art dieses Wesen auch sein möge ....." Die Utopier opfern bei ihrem Gottesdienst keine Thiere, dagegen zünden sie Weirauch an und ihre Tempel erleuchten sie durch viele Wachskerzen. Nur weiß gekleidet dürfen Männer wie Frauen die Tempel betreten, dagegen tragen die Priester vielfarbige Gewänder von bewunderungswürdiger Arbeit und Form, obgleich von nicht sehr kostbarem Stoffe. Es sind Gewebe aus Vogelfedern, die mit Kunst und Geschmack geordnet sind und durch die Art ihrer Zusammenstellung Symbole darstellen, welche verborgene religiöse Mysterien, wohl die Eigenschaften und Wohlthaten der Gottheit, enthalten. Der Unsterblichkeitsglaube gehört jedoch zu den unbedingtesten Erfordernissen einer öffentlichen Amtsbekleidung. Die Priester und Religionsdiener leben ehelos, liegen der Krankenpflege ob und führen ein asketisches Leben. Unheilbaren Kranken wird von den Priestern der Rath ertheilt, sich das Leben zu nehmen. Die Leichen werden unter erhabenen Gesängen auf dem Scheiterhaufen verbrannt.

Als Hythlodäus seinen Bericht beendet hatte, dankte ihm der Staatskanzler für die ihm gewordene Belehrung, wagte aber nicht, eine Kritik des eben Gehörten vorzubringen, „weil, wie er hinzugefügt, nicht sicher war, ob er den Widerspruch geduldig ertragen würde." Vieles jedoch mußte er in seinem Innern anerkennen. „Denn" so schließt der Roman, „wenn ich auf der einen Seite nicht Alles billigen kann, was von diesem Manne gesprochen war, so gestehe ich auf der anderen Seite gern, daß es bei den Utopiern eine Menge von Dingen giebt, von welchen ich wünsche, daß sie auch unsere Städte sich aneignen möchten. Ich wünsche es mehr, als ich es hoffe."

Es ist klar, daß der Staatskanzler eines der eigenmächtigsten Despoten der Geschichte sich gar nicht vorsichtig genug ausdrücken konnte. Um so schwieriger ist eine Antwort auf die Frage, ob in dem Roman ein tendenzloses poetisches Werk oder aber ein ernstes socialistisches Gesellschaftsprogramm zu suchen sei. Manches spricht gegen die letztere Annahme. Ein Mann, welcher auf dem Schaffot für den katholischen Glauben stirbt, kann nicht den Deismus mit dem Feuer vertheidigen, wie hier geschehen ist. Auch möchte es schwer halten, zwischen irgend einer seiner Handlungen während seiner langen staatsmännischen Laufbahn und der Idee der Gütergemeinschaft, für die er im Roman so beredt eintritt, einen causalen

Zusammenhang zu finden. Auf der andern Seite hält es schwer, die „Utopia“ als ein reines, naives und absichtsloses Gebilde künstlerischer Phantasie aufzufassen. Dagegen spricht die Composition des Werkes wie die Individualität des Verfassers. Man wird daher gut thun, hier jenen mittlern Weg zu wählen, wonach Morus dnrch seine Dichtung eine Art Kritik gegen die Schäden der Regierungen, wie gegen die gesellschaftlichen Mißstände des 16. Jahrhunderts überhaupt habe üben wollen. In diesem Sinne aufgefaßt verdient das Werk des englischen Kanzlers keineswegs die wegwerfende Behandlung, welche ihm manche neuere Schriftsteller, die auf eine Widerlegung des Communismus überhaupt ausgehen, haben zu Theil werden lassen. Günstiger ist das Urtheil eines hervorragenden deutschen Staatsrechtslehrers, Rob. von Mohl, welcher „nicht von dem Werke wegtreten kann ohne Gefühl der Achtung vor dem Talente und dem tiefen Blicke des Staatsmannes.“

Mehr als hundert Jahre vergingen, ehe der idyllische Traum des Thomas Morus Nachahmung fand, und zwar seitens eines Mannes, dessen Persönlichkeit und Schicksal nicht geringeres Interesse einflößt als die Zahl und die Tiefe seiner wissenschaftlichen Schriften. Es giebt nichts, was elegischer stimmt als das Lebensbild des gelehrten und tiefsinnigen Dominicanermönchs Thomas Campanella: ein Denker und Märtyrer der Wahrheit, wie seine edlen Landsleute, sein Vorläufer Giordano Bruno und sein Zeitgenosse Galileo Galilei. Dieser merkwürdige Mann, von dem leider noch keine seiner würdige Biographie existirt, verfaßte nicht weniger als 82 Schrifteu, in denen er sich nicht minder als Naturphilosoph wie als Astronom und Mediciner, als Theolog wie als Ethiker uud Rechtsgelehrter zeigte. Außerdem war er ein hochbegabter Dichter, dessen Sonetten und Chansonen Herder „Tiefsinn und ergreifende Schwermuth im Inhalt, Kühnheit und Reichthum der Gedanken und eine oft fesselnde Schönheit der Form“ nachrühmt. So vielseitig seine schriftstellerische Wirksamkeit, so schicksalsvoll war sein Leben. Campanella (geb. 5. Sept. 1568 zu Stilo in Calabrien) hat siebenundzwanzig Jahre in 50 verschiedenen Gefängnissen der Inquisition zugebracht, und als er, der einundsiebenzigjährige Greis, an einem sonnigen Frühlingsmorgen (21. Mai 1639) in der trüben Zelle des Dominicanerklosters in der Rue St. Honoré zu Paris, wo er seit 1635 eine Zuflucht gefunden hatte und eine Gesammtausgabe seiner Werke vorbereitete, die müden Augen schloß, da zog durch die ganze gebildete Welt ein Gefühl der tiefsten Trauer.

Wir müssen es uns versagen, hier eine nähere Charakteristik seiner philosophisch-pantheistischen Weltanschauung zu geben. Wer

die anziehende, aber schwierige Aufgabe sich stellt, in die eigenartigen Gedankenlabyrinthe seiner Schriften hinabzusteigen, wird ebenso oft von der Kühnheit und Klarheit seiner Ideen überrascht sein als er sich wiederum von den seltsamen magischen und astrologischen Träumereien desselben ermüdet fühlen wird. Campanella repräsentirt eben jenen Gährungproceß, wie er sich am Ausgang des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts in so vielen bedeutsamen Köpfen jener Zeit darstellt, und der den Kampf der noch nicht ganz erstorbenen theologischen Scholastik des Mittelalters mit der erwachten naturwissenschaftlichen Anschauung zeigt. Was ihn aber besonders von seinen gleichstrebenden Zeitgenossen unterscheidet, ist das in allen seinen Schriften hervortretende Bestreben, eine Art encyklopädischen Zusammenfassens des gesammten Wissens jener zu bieten. Während die frühern und gleichzeitigen Philosophen noch an der antiken Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik festhalten, begegnen wir hier einer Art Systematisirung der philosophischen Wissenschaften, in der die Logik und Mathematik als vorbereitende Disciplinen fungiren, während Metaphysik, Physik und Ethik den wesentlichen Inhalt der Philosophie ausmachen. Aus der unübersehbaren Reihe seiner Schriften nennen wir hier seine »Philosophia universalis«, welcher dieser umfassende, encyklopädische Charakter am Meisten aufgeprägt ist. Campanella hatte früher eifrig die Schriften des Naturphilosophen Bernardino Telesius studirt und von der sensualistischen Richtung derselben zeigen sich auch bedeutsame Spuren in dem, was man etwa mit einem modernen Worte seine Erkenntnißtheorie nennen könnte. Mit einer Widerlegung des antiken Skepticismus des Pyrrho beginnend, bekennt er selbst, daß unsere menschliche Erkenntniß sich nur auf einen kleinen Theil der Dinge erstrecken könne, und daß auch hiervon nicht das eigentliche Wesen derselben, sondern nur die Art, wie sie uns erscheint, erkannt werde. Man hat hierin eine an Kant's transcendentalen Idealismus anklingende Wendung sehen wollen; indeß wurde man doch wiederum durch das sensualistische Dictum »Sentireest scire«, auf welches er so oft zurückkommt, nach einer andern Richtung hingewiesen. Indem also die Empfindung nicht nur als das Primäre aller unserer geistigen Thätigkeiten, sondern auch als der Kern unseres theoretischen Erkennens anerkannt wird, erscheint Campanella wiederum unter der Gestalt eines Empirikers, der die in der Empfindung liegende Erfahrung als das uns erreichbare Erkennen hinstellt. Und doch gewinnt diese modern klingende Anschauung bei der metaphysischen Anwendung, die er ihr gibt, eine durchaus andere Gestalt.

Der Mensch ist der Erkenntnißgrund für das ganze Weltall,

der Mikrokosmos, der aus sich, aus seinem eigenen Wesen heraus das Welträthsel zu lösen vermag. Indem er gewisse Grundwahrheiten (»Proprincipia«) in sich findet, kann er von hier auf gewisse Grundeigenschaften des Seins (»Primalitates«) schließen. Solche Grundeigenschaften sind nun in Gott in höchster Vollkommenheit und in vollendeter Vereinigung und zwar erkennen wir drei: Macht, Wissen und Wollen, in ihm. Seine höchste Güte wollte die Welt, seine höchste Weisheit ordnete, seine höchste Macht vollendete die Welt. Diese Welt, aber nicht Gott ist Object philosophischer Erkenntniß. Da aber die Welt von Gott aus dem Nichts hervorgerufen wurde, so besteht sie aus einer Mischung von Sein und Nichtsein, und alle Unvollkommenheiten, Endlichkeiten und Zufälligkeiten der Dinge sind eine Folge dieser Mischung. Das Princip des Bösen hat hier seinen Ursprung und ist neben dem der Ohnmacht und des Nichtwissens eins der drei negativen „Primalitäten" der Welt. Die Weltschöpfung selbst faßt Campanella ganz im Neuplatonischen Sinne als eine Emanation in fünf absteigenden Stufen auf, von denen jede ein Weltsystem repräsentirt, das, je weiter von seiner göttlichen Urquelle, desto weniger Macht, Wissen und Güte und desto mehr Ohnmacht, Nichtwissenheit und Bosheit enthält. Jene fünf Welten sind der »mundus archetypus«, die urbildliche Welt in der göttlichen Weisheit, der »mundus metaphysicus«, die Geisterwelt, welche nach Campanella in neun Einzelordnungen zerfällt, der »mundus mathematicus«, der unendlose Raum mit seinen gesetzmäßigen Bestimmungen, der »mundus temporalis et corporalis«, die in diesem Raume befindliche Anzahl von Sonnensystemen, und endlich die »mundus situalis«, die unserer Sinneserfahrung zugängliche Welt. Freilich vermag sich der Mensch von hier aus durch analoge Erkenntnißprocesse zu jenen höhern Welten zu erheben, und zwar mittels der Einbildungskraft, welche ihm eine Anschauung der mathematischen Welt verschafft, durch seine Ideen und Begriffe, welche ihn zur metapysischen Welt im Geist erheben, die Philosophie jedoch lehrt ihn die urbildliche Welt in Gott verstehen. Von hier ist dann nur noch der letzte Schritt zu thun, der außerhalb der Philosophie liegt, die Vereinigung mit Gott durch den religiösen Glauben. So bildet der letztere doch schließlich die Krönung des gewaltigen systematischen Gedankenbaues, den er in dem genannten Werke aufführt und innerhalb dessen die ethischen und staatsphilosophischen Theile nur untergeordnete Berücksichtigung finden. Daß er nun für die letzteren nicht die Form systematischer Darstellung, sondern in andern Schriften wie im Staatsroman die der poetischen Einkleidung wählte, dürfte noch viel

mehr als bei Morus aus den Lebensverhältnissen und der politischen Stellung desselben zu erklären sein.

Campanella's „Sonnenstaat"*), welcher als Theil seiner Realphilosophie im Jahre 1620 zu Frankfurt a. M. erschienen war, ist freilich nicht in dem elegant-weltmännischen Latein der „Utopia" geschrieben. Die düsteren Klostermauern, innerhalb deren er sein Leben vollbrachte, spiegeln sich auch in der abstrusen Diction des Romans, welcher es indeß hier und da nicht an glühender Bilderpracht und an einem oft erhabenen Schwung der Sprache mangelt. Auch im „Sonnenstaate" herrscht die dialogische Form und zwar wird die Unterredung zwischen dem Großmeister der Hospitaliter und einem genuesischen Capitain geführt, welcher auf seinen abenteuerlichen Seereisen die „Sonnenstadt" auf der Insel Tapobran entdeckt haben wollte. Das eigenthümliche Leben dieser Sonnenstaatler, ihre religiösen Ideen und ihre socialen Institutionen bilden nun den Inhalt des genannten Romans, dessen Verfasser sich in Bezug auf die socialistische Tendenz an Plato und Morus anschließt. Die Güter- und Frauengemeinschaft ist auch die Grundlage des Staatslebens im Sonnenstaate. Nur daß Campanella dem auf communistischer Basis ruhenden Bau eine Art hierarchisch-theokratisches Dach giebt.

Die einzelnen Städte der Solarier bilden gewissermaßen klösterliche Gruppen, wo Männer und Weiber unter der Herrschaft einer strengen Regel leben. Ein jeder legt das Gelübde der Mäßigkeit und der Armuth ab; daher genügen schon vier Stunden Arbeit täglich, die aber auch Jeder leisten muß, um dem Bedürfniß Aller zu genügen. Kunst und Wissenschaft nehmen in diesem Gemeinwesen einen hohen Rang ein. Vermöge des eigenthümlichen hier herrschenden Erziehungssystems kann sich Jeder die Gesammtheit des menschlichen Wissens aneignen. Der Weiseste von Allen, der sogenannte Großmetaphysiker, steht, auf Lebenszeit gewählt, als oberster Regent, der zugleich die höchsten weltlichen und priesterlichen Functionen in sich vereinigt, an der Spitze des Staates. Ihm zur Seite drei Minister, genannt „Pon", „Sin" und „Mor". Diese Namen bedeuten in der Sprache jener Bewohner: Macht, Weisheit und Liebe: die drei Seiten, nach denen hin sich die Gottheit offenbart. Hiernach richten sich aber auch die Functionen der Minister; denn der erstere hat das Ressort des Krieges, der zweite das der Wissenschaft, Kunst und Industrie, der dritte das

*) „Civitas solis", in deutscher Uebersetzung und zwar nach dem ursprünglich italienischen Manuscript Campanella's von Adam 1611.

Ressort der Ehestiftung und Fortpflanzung, außerdem aber diejenigen Dinge zu verwalten, welche sich auf Veredlung der Menschen, der Hausthiere und der Naturpflanzen beziehen. Die Specialverwaltung aller dieser Verhältnisse steht unter einer weitverzweigten Beamtenhierarchie, welche vom Großmetaphysiker ernannt werden und theils richterliche, theils vollziehende Gewalt besitzen. Die Rechtspflege ist ohne viele Förmlichkeiten streng und gerecht. In der Art, wie in diesem Staate für eine physisch und moralisch gesunde Generation gesorgt wird, erinnert der Verfasser an Platon's Vorschriften. Campanella ist erstaunt, daß man der Veredlung der Thierrassen eine Sorgfalt widmet, welche man der des Menschengeschlechts nicht zu Theil werden läßt. Diesem Punkte hat er daher ein wichtiges Capitel gewidmet. So z. B. soll die Brautnacht vom Astrolog bestimmt werden und das Brautgemach sollen die schönsten Bildsäulen der berühmtesten und weisesten Männer schmücken. Wie in Utopien sind auch hier die Häuser, Wohnungen, Arbeit und Mahlzeiten gemeinsam. Bei den letzteren, welche öffentlich stattfinden, sollen die schönsten Jungfrauen durch Musik und Gesang die Tafelfreude erhöhen. Die edlen wie die mechanischen Künste werden von beiden Geschlechtern betrieben, nur daß die Männer diejenigen, welche größere Kraftanstrengung erfordern, ausschließlich verrichten. Production und Consumtion wie überhaupt das ganze wirthschaftliche Getriebe wird von den Beamten nach dem erkannten Bedürfniß des Ganzen und des Einzelnen geregelt.

Der theokratische Charakter des Staates findet seinen äußern, sichtbaren Ausdruck in dem alle anderen Gebäude überragenden heiligen Sonnentempel. Die Pracht und Erhabenheit desselben sind unvergleichlich. Auf dem Hauptaltar desselben prangt die Himmelskugel und der Erdglobus. Darüber erblickt man die Gestirne, welche hier als das Abbild Gottes gelten. Aber das eigentliche Symbol des göttlichen Wesens ist die leuchtende Sonne, welche ihren befruchtenden, belebenden und erwärmenden Segen über die Erde strömt. Hier in diesem Nationalheiligthum werden die wichtigsten Akte des öffentlichen und Privatlebens vollzogen. Hier wird auch dem Großmetaphysiker, welcher die Kraft der Absolution hat, gebeichtet. Ebenso ist dort die Stätte, wo die tiefsten und esoterischen Theile der Wissenschaften und der Philosophie gelehrt werden. Eigenthümlich ist jedoch die Methode, welche in dem gesammten Unterricht die herrschende ist. Die Sonnenstaatler haben das Princip des Anschauungsunterrichts, das jetzt bekanntlich bei uns sich immer mehr Freunde erwirbt, nicht nur auf die eigentlichen mathematischen und Naturwissenschaften, sondern auch auf die

abstracten Gebiete, wie Jurisprudenz, Philosophie und Theologie, ausgedehnt, und so eine wissenschaftliche Symbolik geschaffen, durch welche in fortschreitendem Stufengang Jeder die concretesten bis zu den höchsten Disciplinen leicht und faßlich sich aneignen kann. Aehnlich wie im alten Sparta sollen die Greise und Männer den Jünglingen zum Vorbild dienen.

Campanella scheint von der Durchführbarkeit seiner Principien sehr überzeugt gewesen zu sein. Denn er hofft nicht nur auf den einstigen Sieg derselben, sondern glaubt auch, daß die immer weiter fortschreitenden Naturwissenschaften seinen Reformplan nur bestätigen werden. Erst wenn die Astronomie, meint er, so weit sein werde, daß man das Teleskop von so ungeheurer Größe bauen werde, um die Wunder fremder Welten zu schauen, und daß so gewaltige Hörrohre erfunden würden, daß man die Sphärenmusik des Weltalls vernehmen könne, dann werde die Zeit gekommen sein, wo seine Staatsinstitutionen von allen Menschen eingeführt würden.

Wie oft mag in einsamer Klosterzelle unsern asketischen Mönch dieses erhabene Traumbild getröstet haben, wie oft ihm in seinen mannigfaltigen religiösen und politischen Kämpfen als Fata morgana einer glücklicheren Zukunft vorgeschwebt haben! Denn erst so löst sich der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daß Campanella, welcher in der Wissenschaft sich einem gewissen mystischen Naturpantheismus zuneigt, in seinen praktisch-politischen Schriften als ein entschiedener Gegner des macchiavellistischen Nationalstaates und eifriger Anhänger der innerlich gereinigten päpstlichen Universalherrschaft auftrat. Wie leicht mochte sich in der Phantasie des schwärmerischen Mannes die Gestalt des letzteren mit dem Zukunftsbilde seiner idealen Theokratie vermischen!

Nunmehr wird der Staatsroman in allen Ländern von einiger literarischer Entwickelung zu einer Art von Modeliteratur, welche dadurch einen internationalen Charakter annahm, daß die beiden oben analysirten Werke fast Allen als gemeinsame Vorbilder dienen, und auch sonst in der Wahl der Stoffe wie in der Form gewisse gemeinschaftliche, immer wiederkehrende Punkte sich finden. Freilich befinden die meisten dieser Arbeiten sich auf einem weit tieferen Niveau poetischen Gehalts, nur selten wird man an die Formfeinheit nnd die klassische Diction des Engländers, oder an die Kühnheit und erhabene Bilderpracht des Italieners erinnert. Es sind gutgemeinte, aber meist stark an's Banale streifende Nachahmungen, welche freilich durch eine gewisse Gründlichkeit in der

Behandlung des Stoffes zu ersetzen suchen, was ihnen an poetischer Inspiration mangelt.

Gleich das Werk eines deutschen Geistlichen bestätigt das eben Gesagte. Johann Valentin Andreä, ein Enkel des um Einführung der Reformation in Württemberg hochverdienten Tübinger Theologen und Universitätskanzlers, hat seit seinem ersten Auftreten gegen den Orden der Rosenkreuzer bis zu seinem (am 27. Juni 1654 erfolgten) Tode ein konfliktreiches Gelehrtendasein geführt. Bald waren es die leeren dogmatischen Streitigkeiten der protestantischen Theologen, bald das Unwesen der mystisch-theosophischen Geheimbünde, bald die unfruchtbare, trockene Schulgelehrsamkeit seiner Zeit, gegen welche er ankämpfte, und zwar mit den Waffen jenes schneidigen Witzes, wie er sich am schärfsten in seinem »Menippus sive satyricorum dialogorum centuria« zeigt, aus welchem uns Herder in den „Zerstreuten Blättern" einige Proben mitgetheilt hat. Andreä war eine wesentlich satirisch beanlagte Natur, doch können die Schriften dieses schwäbischen Diakonus keineswegs als Muster eines geistreichen Witzes gelten. Es sind derbe Keulenschläge gegen die Verirrungen der Zeit, hier und dort in einem gewissen allegorisirenden Gewande auftretend, meist jedoch von einer wohlthuenden, aber nüchternen Verständigkeit. Phantasie- und geschmacklos wie seine »Mythologia christiana« („Christliche Mythologie"), aus der ein Theil in Parabelform von Herder übersetzt wurde, ist nun auch der Roman, durch den er als ein unmittelbarer Nachahmer Campanella's erscheint: „Beschreibung der christlichen Republik"*). Zwar ist diese „Beschreibung der christlichen Republik" ein Jahr vor dem „Sonnenstaat" erschienen. Aber wir wissen, daß das ursprünglich italienische Manuskript desselben auch in Deutschland vielfach bekannt war und von Andreä augenscheinlich benutzt wurde. Die Art dieser Benutzung jedoch zeugt weder von Geist noch schriftstellerischem Geschick. An Stelle des farbenreichen Phantasiegemäldes sind fromme Betrachtungen getreten, die Religion des Sonnengottes durch die protestantische Orthodoxie ersetzt, und für die großartig gedachte Liebesgemeinschaft des Sonnenstaates eine prosaische Sittenstrenge eingeführt. Zwar hat auch er das Princip der Gütergemeinschaft adoptirt, aber ohne Consequenz in der Einzeldurchführung. Statt des obersten Sonnenpriesters, als Inhabers der höchsten weltlichen und geistlichen Gewalt, hat er eine Art von Triumvirat gesetzt, dem er — auf gut Württembergisch — drei „Diakone", also etwa Unterstaatssecretaire, zur Seite gibt. Das

*) »Reipublicae christianopolitanae descriptio« (Straßburg 1819).

ganze Werk des schwäbischen Pastors macht den Eindruck, als wenn der Verfasser die rigorose Folgerichtigkeit des communistischen Gedankens durch allerlei schwächliche Milderungen seinen Landsleuten habe schmackhafter machen wollen.

Mehr an das Werk von Thomas Morus lehnt sich der Staatsroman eines englischen Schriftstellers an. Wir besitzen von der „Neuen Atlantis“*), deren Verfasser kein Geringerer ist, als der berühmte Philosoph und Staatsmann Francis Bacon, Lord von Verulam, leider nur ein Bruchstück und dieses ist um so bedauerlicher, als wir aus anderen Quellen wissen, daß der große Wiederhersteller und Begründer der exacten Weltanschauung der Neuzeit gerade in diesem Werke seine gesammten Ansichten über Staats- und Gesellschaftsordnung niedergelegt habe. Wir sind daher über Bacon's Staatsprincipien mehr auf Muthmaßungen angewiesen, welche dahin gehen, daß er die wissenschaftliche Intelligenz zur Grundlage seines Gesellschaftsbaues habe machen und so eine Art von Geistesaristokratie habe schaffen wollen, welche ihm sowohl die Regierungsfähigkeit der Oberen, als auch die sittliche und sociale Organisation der Masse garantiren sollte. Natürlich sind aus Bacon's Staate alle Scholastiker und Aristoteliker verbannt, sowie auch jedes Studium der Natur und des Menschen nach der Methodenlehre des »Organon« zu erfolgen habe. Einige satirische und polemische Ausfälle in dem Bruchstücke sind unschwer auf gewisse Persönlichkeiten und Zustände seiner Zeit, wohl auch auf manche Begegnisse in dem ereignißreichen Leben des Lordkanzlers zu beziehen.

Einen mehr praktisch-politischen Zweck verfolgte der Verfasser der »Oceana« (1656), eines Staatsromans, der seiner Zeit, da er eine Art Parteischrift geworden war, viel gelesen und bekämpft wurde. Der englische Publicist James Harrington gehörte zu den erbittertsten Gegnern der letzten Stuart's, wie er auch auf Befehl Karl II. längere Zeit gefangen gehalten wurde. Doch war er auch kein unmittelbarer Anhänger Cromwell's. Er hat ihm seine »Oceana« zwar zugeeignet, und wollte ihn offenbar hierdurch mehr für seinen Staatsplan gewinnen. Doch verrechnete er sich hierbei in den Anschauungen des eisernen Protectors. Jedenfalls liegt in dem Buche Harrington's, welches in Bezug auf Compositon und Scenerie von den früheren Staatsromanen wenig abweicht, ein bis in die kleinsten Einzelheiten ausgearbeiteter Verfassungsplan vor, dessen Grundidee die repräsentative Demokratie mit gewählten Behörden ausmacht. Im Uebrigen aber erfahren wir von einer

*) »Nova Atlantis« (in engl. Uebersetzung von St. John, London 1850).

ſocialen Reform gar nichts. Eigenthum, Ehe, Staatserziehung werden nicht erwähnt. Der auf Verkleinerung der Majorate ausgehende Vorſchlag, wonach Niemandes Grundeigenthum den Werth von 2000 Pfd. St. überſchreiten darf, iſt von agrariſcher Wichtigkeit, aber auch nur auf ſpeciell engliſche Verhältniſſe anwendbar. Sonſt läßt der politiſche Verfaſſungsentwurf, angeblich ſeit Jahrhunderten unter den Bewohnern jener Inſel Oceana in Geltung, an Ausführlichkeit nichts zu wünſchen übrig. Außer einem jährlich zu wählenden Regierungscollegium, beſtehend aus dem Lord Strategus, Lord Orator und zwei Cenſoren, gibt es noch Commiſſäre des großen Siegels (Verwalter der Rechtspflege) und des öffentlichen Schatzes. Hierzu kommen eine Anzahl ebenfalls gewählter collegialiſcher Unterbehörden. Die legislative Gewalt ruht in einem Parlament, welches aus einem Senat von 300 und einem Unterhaus von 1050 Mitgliedern beſteht, welche auf drei Jahre wählbar ſind, aber nach dem Austritt nicht wieder gewählt werden dürfen. Das Parlament muß jährlich zu einem Dritttheil erneuert werden. Das geſammte Staatsgebiet zerfällt in 50 Tribus, jede in eine Anzahl Kirchſpiele zerfallend, denen die Wahl obliegt. Wie ſehr ſich Harrington engliſchen Verhältniſſen anſchließt, geht daraus hervor, daß in ſeinem „demokratiſchen" Staatsweſen das active Wahlrecht ſogar noch an einen gewiſſen Vermögenscenſus geknüpft iſt. Im Ganzen zeigt ſich in dem ſehr praktiſche Ziele verfolgenden Romane Harrington's eine gewiſſe Gedankenarmuth und Nüchternheit, welche ſich nirgends zur Höhe ſchöpferiſcher Phantaſie und ſtaatsphiloſophiſcher Ideale erhebt.

Einen beſſern Gebrauch weiß ein gleichzeitiger franzöſiſcher Schriftſteller, Vairaſſe, von den Vortheilen der poetiſchen Form zu machen. Der zwanzig Jahre ſpäter als die »Oceana« erſchienene Roman „Geſchichte der Sevaramben"*) gibt von dem Volke der Sevaramben und ſeinen ſocialen Zuſtänden ein ebenſo farbenreiches als exotiſches Gemälde, voll Leben und Bewegung, freilich zuweilen über die Grenzen des Wahrſcheinlichen zu ſehr hinausgehend. Daß wir das Land der Sevaramben ebenſo vergeblich auf der Karte ſuchen können, als das der Utopiſten, Sonnenſtaatler u. ſ. w., iſt ſelbſtverſtändlich. Vairaſſe's Roman hatte nicht nur ſeiner Zeit einen großen Leſerkreis gefunden, ſondern iſt auch noch für die ſpäteren communiſtiſchen Schriftſteller wie Cabet, Fourier u. A. eine vielfach benutzte, wenn auch verheimlichte Quelle geweſen.**)

*) »Histoire des Sevarambes« (1677).

**) Vgl. Robert von Mohl, „Geſchichte und Literatur der Staatswiſſenſchaften" Bd. I.

Die gesellschaftlichen Verhältnisse auf Sevarambien bieten manches Seltsame dar. Das eheliche Leben z. B. ist ein eigenthümliches Gemisch von Monogamie und Polygamie. Dem gewöhnlichen Bürger steht nur eine Frau zu, und nur in dem Falle, daß die Ehe unfruchtbar bleibt, kann er sich eine fremde Sklavin als Beischläferin wählen. Für die Beamten hingegen gilt das Princip der Polygamie und zwar mit dem steigenden Rang derselben ist ihnen auch eine größere Anzahl Frauen erlaubt, so daß das Staatsoberhaupt deren zwölf besitzen kann. Freiwilliger Austausch der Gattinnen ist gestattet und, wie Vairasse hinzufügt, eine sehr beliebte Sitte. Die Geschlechter bleiben bis zum sechszehnten und achtzehnten Jahre von einander ganz getrennt. Später erst ist eine Annäherung erlaubt. Bei dem allgemeinen jährlich stattfindenden Verehelichungsfeste haben die Mädchen den Antrag zu stellen, während die Jünglinge das Recht der Einwilligung und Versagung besitzen: eine offenbar für die Mädchen sehr peinliche Einrichtung. Doch hat die Gesetzgebung in Sevarambien sie dadurch entschädigt, daß sie die Bestimmung traf, daß diejenigen jungen Mädchen, die leer ausgehen, das Recht haben, einen der höchsten Staatsbeamten zum Manne zu wählen. Wie im alten Sparta so geht es auch hier den Krüppeln schlecht, denn verwachsene Weiber sollen außer Land geschafft werden. Die Aufsicht und die Fürsorge des Staates erstreckt sich aber noch bis in die Ehe hinein. So sind z. B. gesetzliche Bestimmungen getroffen, daß die Neuvermählten in den ersten Jahren nicht durch ein Uebermaaß von Genuß sich und ihren Nachkommen schaden. Die Erziehung der Kinder findet nur bis zum sechsten Jahre im elterlichen Hause, von da ab in gemeinsamen öffentlichen Anstalten statt.

Diese Gemeinschaft erstreckt sich nun auch auf alle übrigen Verhältnisse des Lebens. Sämmtliche Gemeinden des Landes bestehen aus einer bald größern, bald geringern Anzahl von gleichförmigen, öffentlichen Gebäuden, welche Osmasien heißen; jedes derselben wird von 1000 Menschen bewohnt. Die Osmasien sind je 50 geometrische Schritte im Viereck, vier Etagen hoch, im Innern mit Gärten und Springbrunnen versehen, und mit flachen Dächern zum Lustwandeln. Im Sommer, wenn die Hitze gar zu groß wird, werden die Straßen durch zeltartige Ueberdachungen kühl gehalten. Für alle öffentlichen Functionen und Vergnügungen gibt es herrliche Räume. Die Mahlzeiten sind Morgens und Mittags gemeinsam, Abends jedoch ist eine Ausnahme gestattet.

In Sevarambien gibt es keinen Privatbesitz. Die ganze wirthschaftliche Güterproduction ist eine staatliche und jedem Bürger wird

für die geleistete Arbeit ein seinem Bedürfniß entsprechender Theil an Producten und Lebensmitteln zugetheilt. Dem entsprechend sind auch die übrigen Verhältnisse geordnet. Die Grundlage der gesammten öffentlichen Erziehung ist der Landbau, dem Mädchen und Knaben vom 11. bis 14. Jahre obliegen müssen. Dann können sie sich freiwillig ein Gewerbe wählen. Die talentvolleren unter ihnen werden für das Studium der Wissenschaften und Künste bestimmt, welche in diesem Lande in hoher Blüthe stehen.

Die Regierungsform ist nicht ganz auf dem demokratischen Principe beruhend, da sie vielfach auch rein autokratische Elemente in sich birgt. Nur für einen Theil der Staatsbeamten hat das Volk das Recht der Wahl; denn für gewisse Beamtenkategorien besitzt das Staatsoberhaupt das Recht der Absetzung. Sämmtliche Osmasionten, d. h. die Vorsteher aller Osmasien, bilden den großen Rath, der die gesetzgebende Gewalt hat, während der kleine Rath, die Brosmasionten genannt, aus je dem achten Manne der großen Körperschaft sich zusammensetzt. Die 24 ältesten Mitglieder des kleinen Raths bilden den Senat (Sevarobasten), welche die Großwürdenträger des Reiches sind; denn in ihren Händen liegen die höchsten Staatsämter. Das Staatsoberhaupt, der Statthalter der Sonne genannt, wird lebenslänglich vom großen Rath und zwar in der Art gewählt, daß unter den vier von ihm gewählten Candidaten das Loos entscheidet. Wie es bei den Sevaramben keine erblichen Stände gibt und nur Talent und Verdienst zu Rang und Auszeichnung berechtigen, so kann auch nur derjenige zur Sonnenstatthalterschaft gelangen, welcher von unten auf gedient hat. Das Oberhaupt hat eine fast unumschränkte Gewalt, doch kann er im Falle schlechter Regierung auf Beschluß des großen Raths unter Vormundschaft genommen oder als wahnsinnig eingesperrt werden. Die Civilliste des Herrschers wie die Gehälter der Beamten bestehen nur in einer bessern Versorgung in Bezug auf Wohnung, Kleidung, Essen u. s. w. und dem Recht, eine größere Zahl Frauen und Sklavinnen zu besitzen. Die Rechtspflege ist naturgemäß höchst einfach. Den Civilproceß kennt man nicht, da der Begriff des Mein und Dein, des Besitzes, Eigenthums u. s. w. unbekannt ist. Das Strafrecht jedoch ist sehr streng und geht für gewisse Vergehen bis zur körperlichen Züchtigung. Der Kriegsdienst dauert bis zum 49. Jahre und zwar für Männer wie für Frauen. Je ein Zwölftel der gesammten Bevölkerung befindet sich, aber nur drei Monate lang, beständig in Waffen.

Man wird diesem idyllischen Gesellschaftsbilde jedenfalls die Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, daß sein Verfasser in

demſelben einen hohen Grad politiſchen Freimuths bewieſen hat und zwar zu einer Zeit, als das abſolute Regiment Ludwig XIV. jede freie Geiſtesregung mit Kerker und Tod beſtrafte und die Cenſoren des berüchtigten Marquis d'Argenſon, Generallieutenants der Polizei, des „Auges des Thrones", wie ihn ſeine Schmeichler damals nannten, gerade auf derartige „freie Phantaſieſpiele" nur zu ſehr fahndeten.

Viel weniger anziehend iſt der Roman eines andern franzöſiſchen Schriftſtellers, Gabriel Foigny, eines ehemaligen ſpäter zum Proteſtantismus übergegangenen Franciskanermönchs, deſſen „Abenteuer des Jaques Sadeur bei der Entdeckung der auſtraliſchen Länder"*) einen Phantaſieſtaat in der Südſee ſchildern und welche ſonſt hier bei der Dürftigkeit ihres Inhalts und der Trockenheit der Sprache gar nicht erwähnt zu werden verdienten, wenn ſie nicht einige phantaſtiſche Seltſamkeiten enthielten, für welche es ſchwer wird, einen irgendwie haltbaren pſychologiſchen oder politiſchen Erklärungsgrund zu finden. In dem geſchilderten Lande herrſcht natürlich auch Gütergemeinſchaft. Aber wie hält es Foigny mit der Ehe? Der überreizten Phantaſie unſeres Mönches mochten die bisherigen Formen der Weibergemeinſchaft nicht mehr genügen und ſo ſchafft er das phyſiologiſche Element der Ehe ganz ab, weil in jenem merkwürdigen Lande jeder Bewohner Mann und Frau in einer Perſon iſt! In der That die genialſte Löſung der ganzen Frauenfrage. — Nach dieſer Probe kann man ſich leicht die übrigen Inſtitutionen jenes Volkes vorſtellen. Hier iſt das große Problem gelöſt, alle Widerſprüche mit einem Schlage aus der Welt geſchafft zu haben. Es gibt nirgends eine obrigkeitliche Gewalt und doch herrſcht überall Freiheit, Gleichheit und vollkommene Ordnung. Selbſt das Heer iſt ohne Anführer und doch führen jene Einwohner ſiegreiche Kriege u. ſ. w.

Dem 17. Jahrhundert gehören noch zwei Verfaſſer von Staatsromanen an, welche mehr an die bereits charakteriſirte Form des Xenophon anknüpfen und ſtatt eines idealen auf communiſtiſcher Grundlage beruhenden Staatsweſens einen idealiſirten Fürſten ſchildern und deſſen Regierungsmaximen entwickeln. Der eine iſt Antoine le Grand, welcher als Anhänger der carteſianiſchen Philoſophie eine Reihe metaphyſiſcher Schriften**) verfaßt hat, früher am Collège ſeiner Vaterſtadt Douai lehrte und ſpäter als katholiſcher Miſſionar thätig war. Le Grand's Roman führt den

*) »Aventures de Jacques Sadeur dans la découverte des terres australes« (Genf 1676).

**) »Philosophia veterum e mente Renati des Cartes« (1671), »Institutio philosophiae secundum principia Renati des Cartes« (1672).

Titel: »Scydromedia« (Paris 1680) und erzählt die gesellschaftlichen Einrichtungen eines auf einer Insel des Atlantischen Oceans wohnenden Volkes in einer trockenen, lehrbuchartigen Form. Literarisch ist die Schrift ganz werthlos, aber auch inhaltlich ist sie nichts als eine geistlose Wiederholung früherer Ideen, allerdings nicht ohne stark katholisirende Tendenz.

Den Siegeskranz in Bezug auf Pedanterie und Geschmacklosigkeit hat jedoch ein noch dieser Periode angehörender deutscher Staatsroman erreicht, dessen Verfasser zu seinem Vortheil unbekannt geblieben ist. „Das Königreich Ophir" soll wohl das Ideal der deutschen Monarchie nach den Anschauungen jener Zeit verkörpern. Hierbei ersetzt der Verfasser den Mangel an originellen Gedanken und an künstlerischer Form durch unerträgliche Breite, welche sich in der minutiösen Schilderung des königlichen Hofes in Ophir zeigt, wobei man allerdings nur zu sehr empfindet, daß in diesem nicht einmal satirischen Spiegel die ganze Jämmerlichkeit der kleinen deutschen Despotenherrschaft sich reflectirt. Daß hier Alles ganz vortrefflich ist, der Fürst, der Kronprinz, die Fürstin u. s. w., ist selbstverständlich. Das Ganze sieht aus wie auf Bestellung gemacht. Die Tugend des Königs von Ophir ist über allen Zweifel erhaben, denn „den schändlichen Liebesreizungen hänget er nicht nach, sondern so wie er seine Gemahlin mit herzinniglichen Caressen bedienet, also läßt er sich auch durch keine unzüchtige Neben-Liebe einnehmen."

Culturhistorisch ist dieses pseudonyme Werk allerdings insofern wichtig, als wir durch dasselbe einen Blick in die sittlichen und politischen Zustände des damaligen Deutschland werfen können. Es ist für den Geist jener Zeit charakteristisch, daß in dem ganzen Buche fast immer nur von amtlichen Verordnungen, polizeilichen Maßregeln und dergl. die Rede ist, nirgends aber das Bedürfniß der Bewohner von Ophir nach politischer Freiheit und persönlicher Unabhängigkeit hervortritt. Von einer Volksvertretung und ihren Rechten ist nie die Rede, Gedanken- und Glaubensfreiheit stehen unter der Verwaltung eines Oberconsistoriums, welches auch die strengste Censur über die Bücher übt. Alles baut sich hier auf die Vortrefflichkeit des Fürsten auf, aus dessen Initiative und Willen alle Regierungsacte hervorgehen. Der einzige Lichtblick in dieser geschmacklosen Ausgeburt eines unwürdigen Byzantinismus ist der, daß man in Ophir bestrebt ist, den Erbadel durch den auf dem Wege des Verdienstes zu erwerbenden Personaladel zu ersetzen.

Das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert.

Wollten wir bei dieſer hiſtoriſchen Skizze unſer Augenmerk hauptſächlich auf Vollſtändigkeit und Erſchöpfung unſeres Stoffes richten, ſo müßten wir bei dem chronologiſchen Gang, den wir innehalten, dieſe neue Periode mit der Analyſe einiger Romane beginnen, welche einſt zu den beliebteſten und am meiſten geleſenen ihrer Art gehörten. Allein bei einigen, wie bei der anmuthigen Erzählung Fénélon's: »Les aventures de Telemaque« (1700), iſt es zweifelhaft, ob ſie ſtreng genommen zu der ſocialiſtiſchen Literaturgattung, wie der Staatsroman, zu zählen ſei. Oder glaubt man wirklich, der fromme Erzbiſchof von Cambray habe in ſeiner Function als Erzieher des Dauphin an eine pädagogiſche Einwirkung auf ſeinen Zögling nach der ſtaatsſocialiſtiſchen Seite hin gedacht? Andere, wie das Werk des ſchottiſchen Chevalier de Ramſey, eines perſönlichen Freundes Fénélon's: »Les voyages de Cyrus« (Paris 1727), worin der Verfaſſer ſeinen Helden mit Zoroaſter, Lykurg, Solon, Piſiſtratus und Daniel zuſammenkommen und ſich über ſtaatliche und religiöſe Fragen unterhalten läßt, zeigen in der Darſtellung Mangel an Erfindung und Friſche. Lange gelehrte Abhandlungen zur Staaten- und Religionsgeſchichte des Alterthums ſchieben ſich in die Erzählung ein und ſtumpfen durch vorherrſchend didaktiſchen Ton das Intereſſe an den Perſönlichkeiten des Romans ab. Mehr Geiſt und Phantaſie zeigt der Abbé de Terraſſon, deſſen Darſtellung der Ereigniſſe und Erlebniſſe eines vor dem trojaniſchen Kriege lebenden ägyptiſchen Prinzen den Leſer trotz der Fülle ägyptiſcher Myſterien, in die er eingeweiht wird, bis zuletzt in Spannung erhält. »Sethos, histoire ou vie tirée de monuments anecdotes de l'ancienne Egypte« (Amſterdam 1732) iſt der Titel des Romans, deſſen epiſcher Kern die Gründung einer Kolonie und Einfügung der Wilden in einen geſitteten Staat durch die Thatkraft eines weiſen, tugendhaften und liebenswürdigen Prinzen. Das Werk des Abbé Terraſſon, der gewiſſermaßen ein Vorgänger unſeres Ebert iſt, hat das Verdienſt, zu einer Zeit, wo an eine ägyptiſche Alterthumswiſſenſchaft im heutigen Sinne noch gar nicht zu denken war, den Blick auf jenes älteſte Culturland der Menſchheit hingelenkt zu haben.

Bei weitem höher als die eben genannten ſteht ein um die Mitte des 18. Jahrhunderts erſchienener Roman, deſſen Autorſchaft früher jenem berühmten Philoſophen George Berkeley zugeſchrieben worden, der, obgleich katholiſcher Biſchof, die Realität der ganzen Außenwelt kühn in ein bloßes Phänomen des menſchlichen Geiſtes

auflöſte. Das Buch wurde jedoch zuerſt als franzöſiſche Ueberſetzung eines engliſchen Originals bekannt und hatte den Titel: „Memoiren des Gaudence de Lucques“*). Als Herausgeber wird vielfach auch ein katholiſcher Prieſter Namens Simon Berington genannt. Der Schauplatz dieſer Erzählung, die in gefälliger Form und einer ſchönen Sprache geſchrieben iſt, wird dieſes Mal nicht nach einer fingirten Inſel, ſondern nach dem Innern Afrikas verlegt. Das hier wohnende Volk der Mezzorianer lebt in einem idylliſchen und glücklichen Zuſtande, welchen ſie ihren eigenartigen geſellſchaftlichen Inſtitutionen verdanken. Dieſe gehen darauf aus, nicht allein die Gemeinſchaft und Gleichheit im materiellen Leben zu erhalten, ſondern auch die Bewohner zu einem immer höhern Grade ſittlicher Vollkommenheit zu führen. Die Staatsform iſt eine demokratiſch-patriarchaliſche, das Oberhaupt, Pophar genannt, iſt der gemeinſchaftliche Vater Aller. Die Grundprincipien aller communiſtiſchen Staaten ſind auch unter den Mezzoraniern herrſchend. Aber wenn bei den bisher betrachteten Idealſtaaten bald die theokratiſch-prieſterliche Staatsform, bald die Nachahmung der antiken Republiken, bald aber auch eine Copie jener primitiven Zuſtände der Naturvölker und halbciviliſirten Nationen, welche man im Zeitalter der Entdeckungen kennen lernte, Platz griff, und wenn wiederum die einen mehr das Moment der Freiheit und der Selbſtregierung, andere mehr den Gedanken der abſoluten Volksſouverainetät und der aus ihr hervorgehenden Verfaſſungs- und Verwaltungsformen betonten, die meiſten jedoch das Princip der abſoluten Gleichheit in materiellen Gütern und politiſchen Rechten zur Geltung zu bringen ſuchten: ſo tritt hier mehr und mehr die Idee der Brüderlichkeit und der Liebe als vorherrſchendes ethiſches Princip in den Vordergrund.

Einen ganz entgegengeſetzten Ton hat Holberg, der berühmte däniſche Dichter, in ſeiner bekannten, faſt gleichzeitig erſchienenen politiſchen Satire: „Unterirdiſche Reiſe des Nicolaus Klimius“**) angeſchlagen. Dem phantaſtiſchen Witz dieſer ſeltſamen Ereigniſſe, die der ehrſame Klimius auf ſeiner unterirdiſchen Fahrt erlebt, hält das ſcharf ſatiriſche Element auf den Zopf und die Unnatur jener Zeit das Gleichgewicht. Man hat mit Recht das Werk, welches ſtreng genommen noch kaum der Gattung der Staatsromane beizuzählen iſt, mit Jonathan Swift's „Reiſen des

*) »Memoires de Gaudence de Lucques« (Bd. IX der »Voyages imaginaires«).

**) »Nicolai Klimii iter subterraneum« (Kopenhagen 1741).

Gulliver“ verglichen. Wie dieses letztere, das kaum zehn Jahre nach seinem Erscheinen bereits in alle europäischen Sprachen übersetzt war, hat auch die dänische Dichtung einen außerordentlichen Erfolg gehabt. Doch tritt bei dem englischen Humoristen die Satire klarer und greifbarer hervor, während sie bei Holberg durch eine übermüthige Phantastik zum Theil überwuchert wird. In dieser Hinsicht möchten wir „Klimius' unterirdische Reise“ mit dem neuerdings so erfolgreichen französischen Schriftsteller Jules Verne vergleichen, aus dessen origineller, aber leider nur zu fruchtbarer Schriftstellerei ein neues Romangenre resultirte. Jules Verne hat den sogenannten naturwissenschaftlich-phantastischen Roman geschaffen. Mit einer tüchtigen Kenntniß ausgestattet, führt er seine Leser in phantastischen Reiseberichten nach dem Monde, oder nach dem Mittelpunkt der Erde, oder 20000 Meilen unter das Meer, dessen Wunder er in farbenreichen Schilderungen vorführt, oder er läßt uns die Schrecken einer Phantasiereise durch die Eisberge des Nordens mit erleben. Ja zuweilen nimmt seine Einbildungskraft einen noch gewaltigeren Flug und er führt uns durch die Planetenwelt unseres Sonnensystems oder gar durch die unermeßlichen Räume des Fixsternhimmels. Vielfach ist der Zweck dieser Darstellung wohl nichts Anderes, als naturwissenschaftliche Belehrung. In den meisten Fällen überwiegt aber das übermüthig phantastische Element derart, daß der Autor an eine didaktische oder gar satirische Absicht gar nicht gedacht haben kann.

Die Form der politischen Satire wird nunmehr im Staatsroman die vorherrschende. Wir sind in unserer Uebersicht bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinausgelangt. Hatten die beiden vorangegangenen Jahrhunderte das Princip der Autorität in Sachen des Glaubens und des politischen Absolutismus befestigt, so war es die Aufgabe des folgenden ein Zerstörungswerk auszuführen, von dessen gigantischen Dimensionen wir Nachgeborenen, die wir auf den Schultern jener stehen, uns selten eine genügende Vorstellung machen. Es handelte sich darum, den tausendjährigen Bau der Kirche, des Adels und des Despotismus zu stürzen, und zwar mit Waffen, die noch unerprobt und deren Schärfe und Tragweite noch unbekannt waren, mit den Waffen des Geistes. Es ist immer ein untrügliches Zeichen reactionären Sinnes, die weltgeschichtliche Bedeutung jener Schriftsteller, welche die geistigen Pioniere der großen Revolution von 1789 waren, verkleinern zu wollen. Es hat seit hundert Jahren an derartigen Versuchen,

welche auf eine Fälschung der Geschichte ausgehen, nicht gefehlt. Wenn wir aber sehen, daß selbst Männer von Geist und umfassendem Wissen wie Henri Taine in ein so würdeloses Bestreben sich hineinziehen lassen*), so kann man dieses nur als ein betrübendes Symptom unsers sittlichen Verfalls erkennen. Jener vorrevolutionäre Geist aber, den zu schmähen als ein Zeichen eines guten Conservatismus immer und bis auf unsere Tage gegolten hat, thut sich auch in demjenigen Literaturzweige kund, dessen Darstellung hier unsere Aufgabe ist. Es ist eben nicht mehr möglich, den Staatsroman, welcher bisher, wenn auch aus dem gesellschaftlichen Ideal schwärmerischer Seelen geboren, doch nur Unterhaltungszwecken diente, von der übrigen Bewegung des öffentlichen Geistes zu trennen. Von nun an hat er vielfach eine politisch-agitatorische Kraft, welche um so mehr in's Gewicht fällt, als um diese Zeit und bis zur Neige des Jahrhunderts die Produktion dieses literarischen Genres keineswegs eine Abnahme zeigt.

Der Staatsroman tritt von nun an in allen Gestalten auf. So findet die idyllisch-bukolische Form noch ihre Vertreter, wie in der „Republik der Philosophen oder Geschichte der Ajaonier“**), als deren Verfasser mit wenig Wahrscheinlichkeit Fontenelle angegeben wird. Von ähnlichem Colorit, wenn auch von etwas concreterem Inhalt, sind die „Unterhaltungen eines Europäers mit einem Inselbewohner des Reiches von Dimocala“.†) Diese Erzählung hat mit der vorigen den gemeinsamen Ausgangspunkt, daß hier wie dort die Mannschaft eines gestrandeten Schiffes nach einer unbekannten Insel verschlagen wird, auf welcher eben jene beschriebenen idyllischen Staatseinrichtungen herrschen. Es liegt eine eigenthümliche Ironie darin, daß der Verfasser jener „Unterhaltungen“ selbst ein vertriebener Fürst war, und zwar jener freisinnige, hochgebildete und liebenswürdige Stanislaus Leszcynski (»philosophe bienfaisant«), der sich seiner polnischen Krone nicht lange erfreute und in Frankreich sein Leben (1766) beschloß.

Ein Fürstenideal suchen auch die Staatsromane Albrecht von Haller's aufzustellen. Die dichterische Bedeutung des berühmten Physiologen, dessen wissenschaftliche Verdienste nicht minder als diejenigen um die Fortbildung der deutschen Literatur anerkannt sind, hat sich jetzt doch gegenüber einer frühern Ueberschätzung eine

*) »La France moderne« (Bd. I, Kapitel 3, »l'esprit et la doctrine«).

**) »Republique des philosophes ou histoire des Ajaoiens«.

†) »Entretetiens d'un Européen avec un insulaire du royaume de Dimocala« (1758).

beträchtliche Reduction gefallen lassen müssen. Der Dichter der „Alpen“ mochte jedenfalls glauben, sich der poetischen Moderichtung der Zeit nicht entziehen zu dürfen, als er auch seinerseits es unternahm, seine politischen Ideen in Romanform zu verarbeiten. Freilich läßt er hierbei eine gewisse Vielseitigkeit wahrnehmen, da jeder seiner Helden ein anderes politisches Ideal repräsentirt. Es fehlt in diesen Erzählungen zwar nicht an einer mitunter recht scharfen Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, doch tritt auch vielfach eine für einen Schweizer Republikaner sehr auffallende monarchische Tendenz zu Tage. „Usony, eine morgenländische Geschichte“ (Bern 1771, 2. Aufl. 1777) ist dem Herzog Friedrich Ludwig von Holstein-Gottorp gewidmet und will sozusagen das höchste Idealbild einer Despotie darstellen. Der Roman spielt in Persien und zeigt in seinen Figuren wie in der Sprache die Farbe des Orients. Haller selbst rechnet sich diesen Vorzug sehr hoch an. Da aber das Wesen der Despotie in der persönlichen Willkür des Herrschers besteht, wie ist hier eine Vollkommenheit denkbar? Das mochte auch Haller gefühlt haben und so ließ er bald dem ersten Roman einen zweiten: „Alfred, König der Angelsachsen“ (Bern und Göttingen 1774) nachfolgen, den er dem König Georg III. von England widmete und dessen Tendenz offenbar dahin geht, die Vorzüge der Monarchie mit parlamentarischer Volksvertretung vor der despotischen Regierung darzuthun. Das constitutionelle System wird ganz im Geiste Montesquieu's vom Gesichtspunkte der Trennung der drei Gewalten behandelt. In „Alfred“ ist das Historische und Romanhafte vielfach in einander verwebt. Auch von den staatsrechtlichen Zuständen Englands zu Haller's Zeit erhält man im vierten Buche des Romans eine klare Anschauung. Das fünfte Buch, das die Reise Othar's nach Grönland beschreibt, ist in allem Thatsächlichen geschichtlich. Doch schien ihm auch das hier geschilderte Ideal noch nicht zu genügen. Denn in demselben Jahre noch publicirte Haller den dritten dieser Romantrilogie: „Fabius und Cato“ (Bern 1774). Dieses Stück idealisirter römischer Geschichte soll jedenfalls die republikanische Staatsform als erstrebenswerthes Ideal verherrlichen, aber zugleich das aristokratische Princip innerhalb der Republik auf Kosten des demokratischen anempfehlen. Im Uebrigen zeigen alle drei Erzählungen Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung, wie es ihnen auch nicht an politischem Interesse fehlt. So wird z. B. im „Usony“ das Regierungssystem des aufgeklärten Absolutismus in zwar hochidealer, aber keineswegs phantastischer Gestalt vorgeführt und zwar in der Rede, die der Held des Romans kurz vor seinem Tode an seinen Nachfolger auf

dem Throne hält. In den weisen Rathschlägen des greisen persischen Fürsten ist unschwer der Geist wiederzuerkennen, der die aufgeklärten Monarchen und Staatsmänner des 18. Jahrhunderts erfüllte. Ein Theil dieser Ideen entspricht, wenn wir sie ihres orientalischen Gewandes entkleiden, vollkommen den freien Regierungsmaximen, wie wir sie aus den politischen Schriften Friedrich des Großen und den Aussprüchen Joseph II. kennnen. Wir lassen die wesentlichsten Theile dieser Ansprache hier folgen:

„Fürchte nichts so sehr, mein Sohn, als deine eigene Macht: sie ist unumschränkt, Persien hat mich mit völligem Vertrauen über sich gesetzt, ohne mir Bedingungen vorzuschreiben. Diese große Macht ist nur alsdann ein Gut, wenn die Weisheit sie lenkt; sie wird zu deines Volkes Unglück, sobald dein Wille der Beweggrund deiner Thaten sein wird. Schränke dich selbst ein, theile deine Macht mit den Gesetzen, mit den Feierlichkeiten, mit der Staatsverfassung, behalte nur so viel, als das allgemeine Beste zu bewirken erfodert wird. Beleuchte eine jede Foderung deines Willens, eine jede aufsteigende Begierde, ehe sie zur That wird: verwirf sie, sobald du sie nicht deinem Volke bekennen darfst, sie ist deine Feindin.

Gedenk, daß wir dasjenige lieben, wodurch wir glücklich werden. Wenn die Perser unter deiner Herrschaft in Ruhe und Freiheit leben, wenn kein äußerer Feind sie beunruhigt, wenn die Frucht ihres Schweißes ihr Eigenthum ist, wenn sie die Gerechtigkeit in den Gerichtshöfen finden, wenn niemand leidet, als wen das Gesetz bestraft: dann werden alle Perser den Kaiser lieben, unter dem sie so viel Gutes genießen, und auch fremde Völker werden unter deinen Flügeln Schutz zu suchen herzueilen.

Aber damit dein Reich wohl verwaltet werde, mußt du selbst herrschen. Der Wasir, der unter einem aufmerksamen Könige klug und gerecht das Reich verwaltet, würde unter einem unachtsamen Herrscher, dem Tugend und Laster an seinem Bedienten gleichgültig ist, entweder träg oder ein Tyrann. Erwarte nicht, daß ein anderer treuer für dich arbeite, als du selbst. Liebe also die Arbeit, setze allen Geschäften ihre Zeit aus: versäume keine der Stunden, die du dem Staate versprochen hast, es wäre ein Diebstahl, den du an Persien begingest. Wenn du dich gewöhnst, deiner Pflicht treu zu sein, so wird sie dir leicht und angenehm werden. Wenn du sie mehrmalen verabsäumtest, so würdest du sie bald beständig verabsäumen; die Unordnung macht unordentlich.

Fürchte die Arbeit nicht, sie ist die Mutter der Ehre, und die Ehre zeuget die Sicherheit. Bleibst du der Tugend getreu, so wirst

du mit Recht dir ſelber Beifall geben, und deine innere Würde wird die Stimme des Laſters wegſchrecken; es wird ſich deinem Herzen nicht nähern dürfen, worin es kein heimliches Verſtändniß findet. Wirſt du den Wollüſten nachhängen, ſo wirſt du dich ſelber nicht mehr ehren können, und wie werden dich andere ehren, wann du ſelbſt dich verachten mußt?

Die Trägheit iſt eines Fürſten größter Fehler. Er verräth ſein Volk, er verkauft es, den Müſſiggang für ſich ſelbſt zu erhandeln, und liefert es in die Hände ſeiner Diener. Er entſagt dem Ruhme, die Quelle des allgemeinen Wohlſtandes zu ſein, und erniedriget ſich bis zu dem Stande eines Schattens, der einen Mann vorſtellt, aber nur fremden Bewegungen folget. Unter einem trägen Fürſten leiden die Unterthanen mehr als unter einem böſen, weil die Unterdrückung ſo vieler losgelaſſenen untern Bedienten ſich in die Hütten eines jeden Landmannes erſtreckt, und die Wuth eines Tyrannen nur dem Höflinge gefährlich iſt.*) Ein arbeitſamer Fürſt kann niemals ein ganz ſchlimmer Fürſt ſein. Das Wohlſein der Unterthanen iſt das Wohl des Staates, der des Fürſten Erbgut iſt. Dieſes zu befördern wird er, wenn er die Mängel kennt, ſich ſelbſt zu Liebe trachten. Da er die Arbeit liebt, ſo reißen ihn die Wollüſte nicht hin, ſein Glück vom Glücke des Staates zu trennen. Seine Untergebenen werden nicht mehr das Volk drücken, weil der Fürſt es ſieht, der die Verwüſter ſeines Erbes beſtrafen würde.

Lerne den Unterſchied eines gütigen Fürſten und eines guten Königs. Gütig nennt das irrig urtheilende Volk den Fürſten, der unter diejenigen Geſchenke austheilt, die um ihn ſind, der zuweilen einem Elenden aus der Noth hilft, wann das Ungefähr ihn vor die mitleidigen Augen des Fürſten bringt. Enge ſind die Schranken dieſer Tugend. Der gute König ſorgt für aller ſeiner Unterthanen Wohlſein, für die, die er nie geſehen hat, für die künftigen Enkel ſeines Volkes. Er leitet ſie zur Tugend, zum Fleiße, er öffnet ihnen die Wege zur Nahrung, zum Vergnügen, das auf die Arbeit folgen ſoll. Er entblößt nicht ſein Volk, wenige Glückſelige doppelt zu bedecken. Ardeſchir**) der Hyſtaſpide war ein gütiger Herr, Nuſchirwan der Gerechte war ein guter König.

Es wird dem Kaiſer in Perſien weder an ſchönen Frauen, noch an edlen Früchten mangeln. Aber laß das ſinnliche Vergnügen nicht dein Zweck ſein: es würde dich zum ernſthaften und

---

*) Tiberius, Hadrianus, Abas waren gefährliche Fürſten für ihre Höflinge und für die Großen, dabei aber gute und nützliche Regenten für das Reich.

**) Artaxerxes mit der langen Hand.

zur Arbeit untüchtig machen, ohne die dein Thron nur ein Faulbette sein wird, worauf du deine Ehre und deine Glückseligkeit verschläfst.

Setze dein Vergnügen in dem Glücke der Unterthanen, freue dich, wenn du ihren Wohlstand siehest, schätze dich reicher, wenn ihre Anzahl sich vermehret, und herrlich, wenn ein jeder deiner Perser seiner Nahrung gewiß ist.

Steh früh auf, ein Tag ist verloren, der spät anfängt. Verhöre alle Tage alle deine Unterthanen, die sich schon halb getröstet glauben, wann du ihre Klage gehöret hast. Bezwinge dich, wenn es dir ekelt, auf deinem Reichsthrone zu sitzen, laß nicht den Unmuth dein Gesicht verstellen: denk, daß jede angewandte Stunde zehn andere Stunden glücklich, und jede verabsäumte zehn andere elend macht.

Ergieb dich der Jagd nicht, dein Leben ist zu edel, die Stunden davon zu verschleudern: ein jeder Tag, den du auf's Wild wendest, kostet dich das Glück vieler Unterthanen.

Berathschlage dich alle Tage mit den Häuptern der Staatsverwaltung: eine der Säulen des Reiches würde sinken, sobald du eine der Abtheilungen verabsäumtest.

Du kannst nicht alles selbst sehen, aber doch vieles. Laß bei keinem Diener die Hoffnung entstehen, er werde das Unrecht dir anrathen können, und nicht entdeckt werden. Wache über sie, plötzlich überfall sie, und prüfe in einem Geschäfte ihre Rechtschaffenheit.

Nimm keine Geschenke an: laß nicht zu, daß jemand Geschenke annehme. Sie sind für die Großen ein Gift, für das Volk eine unerträgliche Last; denn auf ihm liegt die Bürde, wenn der Große den Hof beschenkt. Laß es ganz Persien wissen, daß du lieber Räubereien als Geschenke dulden willst.*)

Belästige deine Unterthanen selten mit neuen Vorschriften, laß sie den Gesetzen gehorchen, aber vermehre ihre Pflichten nicht. Mische dich nicht in ihre Hausgeschäfte, miß ihnen die Kleider nicht vor, umschränke sie nicht mit entbehrlichen Befehlen. Alle Gesetze schränken den freien Willen des Menschen ein, viele hindern sie am Genuß des von der Natur ihnen angebotenen Gutes: nur die Nothwendigkeit kann einen guten Fürst verleiten, seinem Volke Fesseln anzulegen, und weiter als die Nothwendigkeit wird er sie nicht einschränken. Gesetze, die den Trieben der Natur entgegen streben, werden mit Unwillen befolgt. Sie müssen mit Strenge im Strafen

*) Das Geschenknehmen ist der große Fehler, und der Untergang aller morgenländischen Staatsverfassungen.

zur Ausübung verstärkt werden, oder sie werden hintan gesetzt. Jenes erregt Unwillen, dieses macht die Regierung verächtlich: das Volk, das in einem Gesetze lernt des Fürsten Befehle zu verachten, wird gereizt, auch in andern ungehorsam zu werden, und die ganze Regierung nähert sich entweder der Tyrannei, oder wird zu einer verachteten Aufdringung unwirksamer Vorschriften.

Die Perser lieben die Pracht: die Pracht erfordert Unkosten, sie macht die Großen arm und habgierig, der Reichthum wird durch sie zur einzigen Tugend, und Verdienste werden verachtet, wenn sie mit äußerlichem Glanze nicht schimmern. Der Arme, der kaum das Nöthige hat, muß den Ueberfluß des Mächtigen bezahlen, und hungern, auf daß der Große verschwenden könne. Der Glanz des Thrones erfodert beim Kaiser eine Pracht, des Pöbels Aufmerksamkeit zu erwerben. Aber rühme die Pracht niemals an deinen Dienern, gib niemals reichen Kleidern einen Vorzug, ehre den nicht, der mit Diamanten schimmert. Laß dein ganzes Volk wissen, daß du die Verschwender hassest, und keine Uneigennützigkeit von einem Diener hoffest, den eine unersättliche Nothdurft drückt.

Liebe die Wissenschaften, sie sind zugleich angenehm und nützlich; sie erhöhen die Seele, sie halten ihr beständig den umstrahlten Kranz vor, den die Verehrung der Welt der Tugend des würdigen Herrschers aufsetzt. Hilf den Wissenschaften auch beim Volke auf; niemand ist aufrührerischer, als Barbaren, und gesittete Völker lassen sich mit einer Schnur lenken, da bei jenen ein Gebiß nöthig ist.

Suche dein Reich nicht zu vergrößern. Ein Reich ist weit genug, wenn es seine Nachbarn nicht zu fürchten hat, und die Eroberungen sind des Unglückes nicht werth, das ein Sieger auf sein Volk bringt. Greif niemand an, aber vertheidige dich standhaft, wenn man deine Unterthanen drückt, oder des Reiches Ehre kränket, beides bist du schuldig.

Vertiefe dich nicht in Schulden, bezahle unverzüglich, unternimm nichts, wozu du die Gelder nicht bereit hast. Die Schulden eines Staates zwingen den Fürsten, sein Volk zu unterdrücken: wenn der Krieg sie nothwendig gemacht hat, so bleibt die Last des Krieges auch im Frieden auf dem Volke liegen.

Halt auf's genaueste Treu und Glauben. Die Untreu kann zuweilen in einem Augenblicke vortheilhaft sein, aber sie hinterläßt ein dauerhaftes Uebel. Ein König, der sein Versprechen nicht hält, hat alle Nachbarn zu heimlichen Feinden. Setze ihn in Gefahr, er wird keinen Freund finden.

Vermeide allen Stolz gegen andere Fürsten. Mancher großer

Herrscher hat sich dadurch gestürzt, daß er allen umliegenden Herren seine Verachtung bezeigt hatte. Einer lehnte sich wider den stolzen Fürsten auf und alle fielen ihm bei. Warum solltest du thun, was du von andern nicht leiden willst?

Habe keinen Liebling: dein Ohr ist eines jeden deiner Unterthanen, deine Gerechtigkeit muß für Alle gleich wachen, deine Belohnungen müssen dem Verdienste eigen bleiben. Deinen Liebling würde deine Gunst berauschen, sie ist zu stark, wenn sie nicht vertheilt wird. Deine Geschenke würden ihn bereichern, aber dein Volk bezahlt diese Geschenke.

Verändere die Verfassung von Persien nicht, auch bei den scheinbarsten Gründen, ohne den Rath aller vier Abtheilungen: und auch diesen laß dir unterschrieben geben; und dennoch nimm dir Zeit, den Vorschlag noch einmal zu überlegen. Alle Gesetze berufen sich und erhalten langsam vom Volke eine Verehrung, die auf ihre Dauerhaftigkeit sich gründet: Neue Gesetze sind ein Geständniß, daß der Gesetzgeber gefehlt hat, und warum sollte er nicht wiederum fehlen können?

Hüte dich jemals zuzugeben, daß ein Amt erblich werde. Durch diesen Fehler haben die mächtigsten Fürsten in den Abendländern ihr Reich verloren. Verlege auch keine Besoldungen auf die Einkünfte einiger Dörfer;*) deine Unterthanen würden von mächtigen Dienern unterdrückt und der schwächere Beamte an seinem Lohne verkürzet. Zahle alles aus dem Schatze.

Ehre den Gottesdienst, besuche die öffentliche Meschid. Deine Unterthanen werden dich ehren und dir nachahmen. Verachtest du den Gottesdienst, so wird die Gottesfurcht bei deinen Unterthanen sich verlieren.

Bleib bei dem Glauben deines Ahnherrn des Ali; vertraue auf einen einigen Gott, und erinnere dich, daß er dich siehet und Rechenschaft von dir fodern wird. Aber dulde alle andere Glaubensverwandte, so werden sie sich vereinigen, für dich anzubeten. Drückest du sie, so machst du dir Tausende zu Feinden, deren Treue du in deinen Händen hattest. Und warum solltest du Feinde haben, du, der du des Volkes Vater bist?

Halte auf die Schulen: erwähle fromme Mollah; wie kann der die Tugend in anderer Herzen erwecken, der sie aus dem seinigen verbannet hat?

Brauche die Geistlichen nicht zu weltlichen Geschäften. Sie haben eine schwere Pflicht, die Ewigkeit ist ihr Geschäft. Sie

*) Diese Tyul sind einer der größten Staatsfehler in Persien. Chardin T. VI.

würden schlechte Geistliche werden und enge Begriffe in der Verwaltung des Staates beibehalten. Hüte dich vor dem Beispiele der Osmanen; ein Mufti, der durch ein Fetfah einem Wasir das Leben abspricht, wird lernen, seinen Sultan verurtheilen.

Muntere die Derwische nicht auf, sich zu vermehren: warum solltest du dein Reich entvölkern? Ein Verehlichter hat einen Antheil am Wohl des Staates, seine Kinder erben an dem allgemeinen Wohlstande. Er giebt aber auch dem Vaterlande Pfänder, sie müssen zugleich leiden, wenn es dem Staate nicht wohl gehet.

Liebe den Frieden, aber lerne das Kriegswesen, denn nur durch eine gute Verfassung zum Kriege wirst du Frieden erhalten. Alle Uebungen, alle Anstalten zum Kriege müssen dir bekannt sein. Führe selbst deine Völker an. In der Gegenwart seines Kaisers wird der Perser mit doppeltem Muthe fechten. Belohnung und Ehre ist bei einem Feldherrn ungewiß. Der Feldherr hat Freunde, seine Gunst ist eingeschränkt; der Kaiser hat Unterthanen, er liebt sie alle.

Ehre gute Feldobersten, aber keinem vertraue das Ganze. Belohne die Kriegsleute, besolde sie mit der vollkommensten Richtigkeit; verschaffe ihnen einen reichlichen Unterhalt, aber erlaube niemals, daß sie den Unterthan unterdrücken. Sollten die Beschützer eines Volkes wie seine Feinde handeln? Halte auf die Manneszucht unerbittlich, doch schone des Blutes. Das Leben kommt nicht von dir, von dem Sold und Ehre kommt.

Laß deine Völker sich unaufhörlich in den Waffen üben: wohlgeübte und fertige Völker müssen einer wilden Herzhaftigkeit allemal überlegen bleiben. Bemühe dich der Europäer Kriegsanstalten zu lernen, sie erfinden und verbessern.

Trachte Fußvolk zu bilden: der Mangel daran kann Persiens Untergang sein. Waffne lieber Sklaven*), wenn der bequeme und stolze Perser auf dem Pferde beharrt. Vermehre den Gebrauch des Feuergewehres und des Geschützes, sonst wirst du die Schmach dulden müssen, die Osmanen zu fürchten.

Laß den Verdienst, den gemeinsten Reiter in die höchste Stelle zu heben. Aber erhöhe ihn allgemach und nicht mit willkürlichen Sprüngen: ein vortrefflicher Hauptmann könnte ein elender Feldherr werden. Erfinde noch mehrere Preise und Ehrenzeichen: sie feuern den Muth an und fallen dem Lande nicht zur Last.

Haltet die Grenzen nach Osten, nach Westen und nach Norden wohl bewahrt. Befestige die Städte daselbst und versehe sie mit

*) Das haben Usong's Nachfolger gethan.

Besatzungen. Das Innere des Reiches beschwere weder mit Schanzen, noch mit stehenden Völkern.

Laß die Kriegsmacht nicht eingehen, du würdest verächtlich werden: vermehre sie nicht zu sehr, du müßtest dein Volk unterdrücken.

Die Gerechtigkeit ist die Stütze deines Thrones: deine erste Sorge sei, daß du sie deinem Volke unverfälscht nnd leicht verschaffst.

Sei aufmerksam auf die Richter. Verstoße keinen, ohne daß seine Fehler erwiesen seien. Der Richter muß sicher sein, daß keine Ungunst der Größesten ihn stürzen kann. Aber bleibe unerbittlich gegen diejenigen, die das Recht um eines Vortheils willen gebogen haben.

Bezeuge den Oberrichtern die größte Achtung: ihr Beistand wird dich beim Volke vertreten, sie werden nicht zugeben, daß eine ungesittete Macht den Thron stürze, von dessen Strahlen auch sie selber leuchten. Vertraue ihnen deine eigene Sache. Laß die Gerichtshöfe zwischen dir und einem Landmann mit Freiheit sprechen; lobe sie, wenn sie dich mit Grund verurtheilen. Ein Verlust von einigen Morgen wird tausendfältig durch das Zutrauen ersetzt werden, das das Volk zu einem Herrscher hat, bei dem die Gerechtigkeit mehr als sein Schatz gilt.

Halte heiliglich über die Feierlichkeiten des Rechts, sonst wird alles willkürlich. Beobachte die gesetzten Tage unverletzlich, du könntest keinen Bürger begünstigen, daß nicht ein anderer litte.

Niemals empfiehl eine Sache einem Richter, du würdest thun, was der Feind Gottes zu thun sucht, einen Gerechten verführen. Niemals erwähle du eigene Richter zu einer Bestrafung: dein Volk würde auch die Schuldigen für unschuldig halten, wenn sie durch ein willkürliches Gericht verurtheilt würden.

Sitze oft im obersten Gerichte, untersuche zuweilen eine Rechtssache selber. Eine geringe Mühe wird die Richter unsträflich machen, weil sie allemal deine Gerechtigkeit fürchten müssen.

Strafe nicht hart, nicht grausam; aber laß auch kein Verbrechen ungestraft. Spare das Blut; und wo du das Leben des Schuldigen beibehältst, so trachte es so zu gebrauchen, daß es dem gemeinen Wesen nützlich sei, und ihm selbst zur Verbesserung dienen könne.

Erlaube nicht, daß man unter einigem Vorwande Schatzungen auflege, oder die Steuern vermehre. Wirst du reicher sein, wenn dein Volk ärmer worden ist? Der erträgliche Zustand des Landmanns in Persien wird ihm die Kräfte übrig lassen, daß er das

gebaute Land erweitern und Wüsten zu Aeckern machen kann. Der Fremde, von harten Fürsten unterdrückt, wird flehen, daß man ihm erlaube, Persiens öde Gefilde zu bebauen. Auf beide Weisen wirst du eben deswegen deine Einkünfte vermehren, weil du sie nicht erhöhst. Freue dich, wenn dem Perser über das Unentbehrliche etwas zum Vergnügen übrig bleibt. Sie sind Menschen und empfinden wie du.

Erhalte die Straßen rein, bequem und sicher. Schütze die Kaufleute, sie sind Schützen des Staates. Ehre sie, der Glanz deines Thrones ist die Frucht ihrer Arbeit.

Usong hat keine Zeit gefunden, der Schifffahrt aufzuhelfen, und Persiens Küsten sind Wüsteneien. Erinnere dich, daß die Handlung zu Land Schranken hat, zur See aber sich ins Unendliche erweitern kann. Sie hat Venedig aus einer Fischerinsel zur Königin gemacht.

Beschütze alle Künste, unterstütze sie mit Preisen, mit Besoldungen, mit Ehrenbezeugungen: nicht mit Darlehen, die einen Anfänger stürzen, weil sie ihn bewegen, mehr zu unternehmen, als seine Kräfte zureichen. Sieh den Erfinder eines bessern Pfluges als einen Wohlthäter des Reiches an, und der sei dein Bruder, der dich lehrt, auf einen Morgen mehr Garben zu schneiden. Zieh einen wohlgebauten Acker allen Lustgärten vor, halte einen Weizenhalm für schöner als die Blume Mogori*) Aller Vorzug kommt vom Beitrage zum allgemeinen Besten.

Du wirst reich und mächtig sein, wenn Persien reich an Menschen ist. Die Schlachten werden durch die Hände gewonnen und die Schätze durch Hände erworben. Ein unbewohntes Paradies ist unfruchtbar. Besorge niemals, die Erde werde ihre zahlreichen Einwohner nicht nähren können, sie wird lieber aus einem Acker zum Garten werden. Je weiter ein Land ist, je schwächer ist es, wenn ihm die Menschen mangeln, seine Grenzen sind schwach und die Hilfe entfernt.

Die Statthalter sollen des Kaisers Ansehen vorstellen: ihnen gehört eine Pracht, die der Geringern Gehorsam erleichtert. Die Polizei der Provinz, das Glück der Völker, die Aufnahme der Handlung und des Ackerbaues ist ihnen aufgetragen. Wähle sie wohl, o Kaisers Sohn, aus ihnen wird Persien von dir urtheilen. Du wirst ihnen einen umständlichen Unterricht geben**), wie zahlreich die Einwohner ihrer Provinz, was die Einkünfte, die Früchte

*) Den großen gefüllten wohlriechenden Jasmin.
**) Chardin T. VI.

des Fleißes oder der Natur ſein, was die Handlung nähre. Die Regeln müſſen ihnen vorgeſchrieben werden, nach welchen ſie regieren ſollen. Das öde Kerman muß man nicht regieren wollen, wie die reichen Gefilde um Tabris; der Geber gehorcht dem Kaiſer und der Kurde iſt ſein Freund.

Die Städte ſind der Sitz des Reichthums in einem Lande: nicht daß man das Land verachten ſolle. Es iſt vortheilhafter für das Reich, daß der Landmann ſein Brod erwerben müſſe: er wird durch die Gewohnheit hart und durch die Mäßigkeit geſund, bei ihm iſt die Pflanzſchule der Krieger. Er iſt unter einem guten Fürſten der glücklichſte Theil der Nation, weil ſeine Hoffnungen ſo groß als ſeine Begierden ſind. Wer iſt fröhlicher als der Schnitter unter der brennenden Sonne, als der Winzer, der den Weinberg im Herbſte pflückt. Der Landmann beſitzt Geſundheit und Kräfte, die bei den ſtädtiſchen Arbeiten niemals ſich erhalten können: er verdient das rühmliche Vorrecht, das Vaterland zu vertheidigen.

Die Städte gehören den Handwerken und der Handlung zu: die Künſte gedeihen beſſer, wenn ſie beiſammen ſind, und eine jede arbeitet für ihre Schweſtern. Ohne die Städte würden tauſenderlei Bequemlichkeiten des Lebens nicht verfertigt werden können: und ſie würden zum Tribute, den Perſien den Fremden und vielleicht ſeinen Feinden bezahlen müßte. Sie ſind die Vormauern gegen die Feinde, deren Raub ohne ſie das flache Land ſein würde. Die Städte müſſen den Landmann ernähren, indem ſie ihm ſeine erarbeiteten Früchte abnehmen und gegen ſeine Nothdurften anstauſchen; ohne ſie würde die mildeſte Natur zwar die Nahrung, aber niemals die Mittel verſchaffen können, die Metalle und andere Unentbehrlichkeiten zu erhalten.

Schütze alſo die Städte: ſorge, daß ſie tüchtige Calantar und die Hauptſtädte erfahrene Daroga haben. Nimm ſie aus der Zahl ihrer Beiſitzer, alle Menſchen müſſen ſich durch die Geſchäfte unterweiſen laſſen. Beſolde ſie, daß ſie keiner Nebengewinnſte bedürfen, laß ſie hoffen, durch gute Dienſte höher zu ſteigen; aus ihnen nimm die Abgeſandten, doch laß niemand in ſeiner väterlichen Provinz dieſes Amt verwalten.

Tauſend Kleinigkeiten beſchäftigen die Handhaber der Polizei, eine gewiſſe Länge mußt du dem Leitſeile geben, womit du dieſe unterſten Theile der Verwaltung lenkeſt. Aber dennoch laß alle dieſe Bedienten unter der Furcht der Abgeſandten und der Unterſuchung ſtehen: ſie werden dein Volk nicht unterdrücken, wenn ſie gegen kleine Gewinnſte unfehlbare Strafen zu erwarten haben.

Hilf den Städten mit einigen Beisteuern auf: rechne ein schönes Bürgershaus für einen deiner Paläste, es trägt noch mehr zum Besten des Reiches bei, als die colossalen Säulen der Hystaspiden. Gute Häuser sind Rosenfesseln für die Bürger, die sie unter deinem Szepter behalten, und wer zu verlieren hat, macht sich minder leicht strafbar.

Persien ist heiß und seine Straßen öde; die Hügel sind ohne Waldung: muntere dein Volk auf, Bäume zu pflanzen: walddichte Berge werden wiederum Wasser sammeln, und Wüsteneien werden bebauet werden können, wenn du Bäche erschaffst. Ein Acker, den du der Unfruchtbarkeit entziehst, ist zwanzig Acker werth, die du einem Feinde abgewinnst.

Deine Abgesandten sind deine Augen: aber deine Hände laß sie nicht sein. Wenn du die Strafen ihnen anvertrauteſt,*) so würde ihre willkürliche Gewalt zur Tyrannei werden. Aber sie sollen auf die Geistlichkeit, auf die Kriegsmacht, die Gerechtigkeit, die Polizei, die Steuern, auf alle Wurzeln des gemeinen Besten wachen, und die Uebel zeitig anzeigen, die diese Wurzeln anstecken möchten. Beschütze sie standhaft, so lange sie die Wahrheit sagen: unter deinem Schatten sollen sie das Drohen des Feldherrn, die Künste des Staatsmanns, auch das Murren des Volkes selbst, nicht zu befürchten haben. Auf die Stimme des Volkes horcht zwar ein weiser Herrscher mit Aufmerksamkeit; es sind entfernte Donner, die in Strahlen ausbrechen, wenn sie nicht zertheilt werden. Aber noch ehrwürdiger ist die Stimme der Wahrheit, die erwarte von deinem Abgesandten. Er soll weder die Gewaltthat der Großen, noch die Trägheit der Vorgesetzten der Städte, noch die Gierigkeit der Steuereinnehmer verschweigen: er soll jedem Seufzer des Unterdrückten bis zum Throne helfen. Dein ist alsdann die Pflicht, die Anzeige zu untersuchen und durch Warnungen und Strafen dem einschleichenden Uebel zu wehren.

Der Abgesandte ist dir die größte Wirksamkeit und die reinste Wahrheit schuldig. Entspricht er seinem wichtigen Berufe, so sei er der nächste bei deinem Throne. Mißbraucht er die hohe Beilage deines Vertrauens, so sei seine Strafe die härteste.

Ich habe dir, mein Geliebter, die Wege zum wahren Glücke eröffnet, die mir bekannt sind, und Usong wird willig sterben, wenn er sich versprechen kann, daß es deine Wege sein werden."

Von nicht geringerm Interesse sind die staatspolitischen Grundsätze, welche Haller in dem zweiten der oben genannten Staats-

*) Wie da, wo die Intendans besiegelte Briefe in ihrer Gewalt haben.

romane, im „Alfred“ entwickelt. Es sind die Principien des Constitutionalismus und der repräsentativen Monarchie, wie man sie in England als Vorbild vorfand. Die hier entwickelten Ideen sind einem Freunde und Berather des angelsächsischen Königs, dem Amund, in den Mund gelegt. Dieser, geborenere Angelsachse und aus edlem Geschlechte, war schon früh nach Byzanz gekommen, wo er sehr bald zu hohen militärischen und staatlichen Würden gelangte. In seine Heimath zurückgekehrt, stellt er sich Alfred zur Verfügung, der die Kenntnisse und die Weisheit des vielerfahrenen Staatsmannes zum Nutzen seines eignen Reiches zu verwenden bemüht ist. Nachdem Amund die geschichtliche Entwickelung eines Volkes bis zu dem Moment dargestellt hat, wo es befreit und reif für die repräsentative und constitutionelle Regierung geworden ist, entwirft er folgenden Verfassungs- und Verwaltungsplan:

„Das Volk ist nunmehr frei, seine Fesseln sind gebrochen, nun ist es möglich ihm den Theil an der Regierung zu geben, den ihm die Natur anweist. Aber nicht die zügellose Menge muß diese Macht verwalten, das Volk muß aus seiner Mitte einen großen Rath wählen, der mit dem Könige und mit den Edlen die dritte Macht des Staates und einen der Stände ausmachen, in deren vereinigten Händen das Steuer sein soll. Die Anzahl dieser Ausgeschossenen muß so zahlreich sein, daß nicht unter den wenigen ein einziger Mächtiger zu vielen Einfluß erhalten, daß nicht ein böser Fürst durch Geschenke und einträgliche Bedienungen einen allzugroßen Theil der Ausgeschossenen des Volks gewinnen und den Ausschuß zum Werkzeuge der Unterdrückung machen könne, der das Mittel zu seiner Befreiung sein sollte.

Die Männer, die man wählt, die das Volk vorstellen sollen, müssen bemittelte Männer sein, die nicht so leicht durch den Mangel verleitet werden, Geschenke zu nehmen, deren Zeit zum Dienste des Vaterlands frei von niedrigeren Arbeiten bleibe, die eine Auferziehung genossen haben mögen, die sie fähig mache, über Rechte des Volkes und das Wohlsein des Reiches kundig zu berathschlagen, und die Mittel zu finden, wie das allgemeine Wohl befördert, wie die drohenden Uebel abgewendet werden mögen. Diesen angestammten Reichthum kann man am richtigsten durch das Land ausmessen, das ein Ausgeschossener des Volkes eigenthümlich besitzen soll: ich halte das Land für den einzigen gewissen Reichthum, für das sicherste Band, das den Mann an das Vaterland verknüpft: die Metalle und das Geräthe kann ein Bürger in ein anderes Reich mitnehmen, sein Land kann er nirgends besitzen, es

nirgends genießen, als in England. Seine Güter werden einträglich für ihn sein, so wie es dem Reiche wohl geht. Frieden, Ordnung, Gerechtigkeit und weise Einrichtungen werden seine Aecker fruchtbar und ihn selbst groß machen; in der Zerrüttung, in der Abnahme der Ordnung und der Handlung, im Unglücke des Reiches werden seine Fluren öde Wüsten werden.

Nach dem Buche, worin Alfred's Weisheit die Aecker des Reiches hat verzeichnen lassen, sind in demselben 243 Tausende an Hufen.*) Von diesen Hufen sollten fünfhundert Männer zum großen Rathe des Reiches erwählt werden. Denjenigen also, der in Vorschlag kommen soll, müssen die Besitzer von 500 Hufen wählen, und dieser Vorgeschlagene soll wenigstens fünf Hufen besitzen, um der Wahl fähig zu sein.

Da sechs Tausende Seelen im Reiche leben, so treten allemal dreitausend Männer zusammen, einen Ausgeschossenen zu wählen. Aber auch diese Wählenden müssen im Lande angesessen sein; nur der Besitzer des Ackers hat einen wahren Nutzen von dem Wohlsein desselben: derjenige, der nichts besitzt, kann in der Unruhe und an der Unordnung nichts verlieren, er kann auch allzu leicht gewonnen werden, für geringe Geschenke, für eine bloße Erfüllung seiner sinnlichen Begierden sich mißbrauchen zu lassen, sein Vaterland durch denjenigen vorzustellen, der weder den Willen noch die Fähigkeit hat, seinen hohen Pflichten genug zu thun. Ich finde, sechszehn Morgen machen den Landmann aus, dessen Stimme zur Wahl eines Ausgeschossenen des Volkes gelten kann.

Alle Jahre versammelte der König, nachdem die Früchte der Erde eingesammelt sind, die Edlen und die Ausgeschossenen der Gemeinen. Diesen Ausgeschossenen, durch die das Volk vorgestellt wird, werden die Bedürfnisse der Krone vorgelegt. Denn ein schwerer und lange dauernder Krieg, eine unterhaltene Seemacht können nicht aus den Kammergütern des Königs bestritten werden; es wäre auch dem Staate nachtheilig, wenn diese Güter allzusehr erweitert würden. Sie haben den Fehler, daß sie nicht das Eigenthum desjenigen sind, der sie bauet, daß sie also niemals die vollkommene Wartung zu hoffen haben, die die Eigenliebe eines Besitzers seinem eigenen Gute gewährt. Eigenmächtig den König Steuern ausschreiben zu lassen, wäre soviel als das Eigenthum des Volkes den Begierden eines Fürsten aufzuopfern. Von den Edlen

*) Zu hundert Morgen nach Spelman. Bei Littleton werden sie anders berechnet. Bei dem einen ist eine Hide soviel als ein Pflug in einem Jahre pflügen kann; bei andern, soviel als erfordert wird, ein adeliches Geschlecht zu unterhalten.

freiwillige Gaben zu erwarten, wäre allemal eine unbestimmte und unsichere Hülfe, durch welche die Macht der Großen vermehrt und der König erniedrigt würde. Die meiste Sorgfalt für die genaue Austheilung der Last und für den nützlichen Gebrauch des auferlegten Geldes kann man von Niemand besser erwarten, als von denjenigen, die die Steuern tragen sollen. Die Ausgewählten des Volkes werden also die Forderungen des Königs beherzigen, und die der Nothdurft entsprechenden Gelder auf alle Eigenthümer des Reiches so verlegen, daß wiederum das Maaß des fruchtbringenden Bodens den Maaßstab zum Beitrag abgebe. Amund konnte nicht vorsehen, daß die Bedürfnisse des Staates sich unendlich vermehren, daß Tausende von reichen Bürgern entstehen würden, die ihre Schätze nicht in Landgütern, sondern in Schiffen, in Waaren, in verarbeiteter Wolle, in der Handlung besitzen würden. Es war den folgenden Zeiten aufgehoben, neben der Landsteuer auf die Werkzeuge der Pracht und des Ueberflusses Steuern zu legen; die Einfuhr der Waaren mit Zöllen zu beschweren, und zu der Einnahme der Steuern ein eigenes Heer von Bedienten zu unterhalten.

Der Edlen Einwilligung zu diesen Steuern muß freilich erhalten werden, denn auch sie sind Bürger, auch sie sind Besitzer des Landes, und auch sie müssen die Lasten tragen helfen, die die Nothdurft des Staates erfodert. Aber nur ihr Beifall oder ihr Abschlag wird gefodert, die Einrichtung muß ganz vom Volke abhängen, dem die Last doch am schwersten wird, weil sie bei den Großen nur den Ueberfluß, bei den Gemeinen aber die Bequemlichkeit und selbst das Nothwendige angreift. Allzu leicht würde es dem Adel beifallen, die Last von sich weg und auf die Gemeinen zu wälzen, wenn er bei der Verlegung der Steuern einige Macht ausüben könnte.

Keine Ländereien können von dieser allgemeinen und beständigen Steuer frei bleiben. Die Güter der Kirche müssen allerdings die zur Erhaltung des Staates dienende Last tragen helfen. Denn auch ihre Erhaltung hängt von dem Wohlsein des Staates ab. Wenn der Priester Güter frei blieben, so würden die übrigen Bürger unter dem Gewicht erliegen. Denn die Kirche ist ein Schlund, der beständig verschlingt und nichts zurückgibt. Alfred, der die Religion und ihr zu Liebe die Kirche liebt, wird die rauhe Aufrichtigkeit eines Nordländers gnädig entschuldigen. Selbst seine Güter, die Güter der Krone, müssen ihr Verhältniß an den Steuern abtragen, denn auch der König hebt aus den Steuern die Mittel, seine Nothwendigkeiten zu bestreiten.

Das Maaß der Auflage müssen die Nothwendigkeiten des

Staates bestimmen. Ich würde es in Friedenszeiten auf den zehnten Theil der jährlichen Einkünfte und im Kriege auf den fünften setzen. Die allgemeine Beschreibung des Landes, die Alfred's Weisheit besorgt hat, macht die Hebung und die Berechnung leicht.

Ein anderes Geschäft der Ausgewählten des Volkes sind die Gesetze. Sie sind allemal Fesseln, wodurch die natürliche Freiheit gehemmt wird. Der Bürger trennt diese Fesseln, weil die Gesetze ihn beschützen, weil ein geringer Theil seiner freiwillig dem Staate abgetrennten Freiheit, seine Sicherheit wider die Eingriffe böser Bürger ausmacht; weil die Gesetze in eine Ordnung zusammen stimmen, die das Glück eines jeden Bürgers befestigt und vermehrt. Aber durch andre läßt der freie Deutsche sich nicht gern binden, nur sich selber traut er zu, er werde nicht mehr von seiner Freiheit vergeben, als das allgemeine Beste erfordert. Die Gesetze können von den Edlen, sie können auch vom Volke entworfen werden. Sie müssen aber allemal den Beifall beider Stände und auch des Königs Bekräftigung erhalten. Nichts ist schwerer als Gesetze zu machen, weil sie für unendlich verschiedene Fälle eine gleich richtige Richtschnur geben sollen, die Menschen aber nur wenige Fälle vorsehen. Die Gesetze müssen also oft überlegt, nicht in der Eile angenommen, sie müssen, wenigstens in vielen Beispielen, nur auf eine Zeit der Prüfung gegeben werden. Alfred hat seinen Sachsen weise Gesetze vorgeschrieben, aber die Zukunft verlangt neue Erfordernisse und zwingt zu neuen Einschränkungen. Wie die Gesetze langsam gemacht, so müssen sie nicht voreilig abgeschafft werden; und Amund würde rathen, daß sie mit der Mehrheit der Stimme gemacht, aber mit zwei Dritteln abgeschafft werden müßten. Nichts bricht der Gesetze Kraft gewaltiger, als wenn sie veränderlich sind. Der Gesetzgeber, der ein Gesetz abschafft, gesteht in den Augen des Volkes, es sei nicht nützlich gewesen; aber der Verdacht des Irrthums fällt mit gleicher Stärke auf das neue Gesetz: warum sollte der Mensch nicht auch heute irren können, da er gestern geirrt hat? Aber nicht sowohl die Strafen geben den Gesetzen ihre Kraft, als die innere Ueberzeugung, sie seien auch demjenigen heilsam, den sie binden.

Dennoch müssen die Strafen sein. Des Menschen Eigenliebe treibt ihn an, seine Begierden durch Thaten zu erfüllen, die dem gemeinen Besten zuwider sind. Wider diese Eigenliebe muß man des Menschen Eigennutz selbst bewaffnen; der Bürger muß versichert sein, daß die Erfüllung seiner Lust ihn unglücklich machen werde. Die Strafen müssen gelinde, aber unvermeidlich sein, und hierin besteht die Weisheit des Gesetzgebers, daß der Schuldige der Gerechtigkeit nicht entgehen könne; wenn der weise Gesetzgeber dieses

erhalten kann, ſo wird mit wenigerem Leiden der Schuldigen doppelt ſo viel Schuld vermieden werden.

Vor den Ausſchuß des Volkes gehören alle Freiheiten, Vorrechte und Conſequenzen. Der König kann zu leicht durch eine künſtliche Vorſtellung, durch den Vortrag eines beliebten Vermittlers ſich verleiten laſſen, Vorrechte zu ertheilen, die anderen Bürgern zum Schaden gereichen können. Da jede Gegend des Reiches bei der großen Verſammlung ihren Fürſprecher hat, ſo wird es nicht leicht geſchehen, daß ein Bürger, daß ein Dorf, daß eine Stadt zum Nachtheile von andern begünſtigt werden.

Auch alle allgemeinen Geſchäfte des Reiches ſind der Beherzigung der Gemeinen unterworfen. Der König ſchließt den Frieden und erklärt den Krieg; da aber der letztere Entſchluß eine unendliche Laſt auf das Volk ziehen, da beim Frieden das Beſte des Reiches auch aus reinen Abſichten überſehen werden kann, ſo wird ein weiſer König nach dem Rathe ſeiner eigenen Klugheit dergleichen große Entſchlüſſe mit dem großen Rathe ſeines Volkes überlegen. Aber auch wenn die Staatsbedienten dieſe Mäßigung verabſäumen ſollten, ſo hat der Ausſchuß des Volkes ein natürliches Recht, nicht zwar dem Könige die Entſchließungen vorzuſchreiben, aber die Gründe derſelben abzuwägen, dem Könige ſeine Bedenken zu eröffnen und die Folgen anzuzeigen, die die Entſchlüſſe des Hofes haben könnten. Durch dieſes Einſehen wird das Volk über die Räthe des Königs wachen können: nimmermehr werden dieſelben offenbar ungerechte Thaten anrathen, nimmermehr zu Entſchlüſſen helfen, die dem Reiche augenſcheinlich ſchädlich ſind. Der Haß der ganzen Nation iſt für den Mächtigſten der Großen zu ſtark. Es iſt auch in der Natur gegründet, daß wider alle nachtheiligen Maßregeln des Hofes und insbeſondere wider unweiſe oder ungerechte Räthe das Volk Vorſtellungen thun könne, als von denen das geſammte Volk zu leiden haben würde, und wie unweiſe müßte nicht der König ſein, der die Stimme ſeines geſammten Volkes nicht anhören ſollte.

Ueber alles kann alſo die große Verſammlung rathſchlagen, und keine Macht kann dem Geringſten der Ausgeſchoſſenen wehren, freimüthig vorzuſchlagen, was er zum gemeinen Beſten abzweckend glaubt. Die Stimme der Wahrheit ſoll ohne Hinderniß ſich erheben können, und ſelbſt der falſchen Ueberzeugung unrichtige Schlüſſe müſſen ohne Scheu vorgetragen werden können; denn wenn der Ungrund einer Meinung dieſelbe hindern ſollte, eröffnet zu werden, ſo würden ſehr bald die Mächtigen einen jeden Vortrag der Schwächeren zum Stillſchweigen zwingen, weil ſie ihn für unge-

gründet erkennen würden. Die üblen Räthe der dreisten Unwissenheit werden ohnedem nicht leicht in einer Versammlung durchdringen, die ein mächtiges Volk aus seinen angesehensten Männern gewählt hat. Und wenn ja unweise Räthe der Menge Beifall erhielten, so ist ja bei den Edlen ein Gegengewicht, als ohne die kein Willen der Gemeinen zur Thätigkeit gelangen kann. Und wenn auch die Edlen den Gemeinen auf ihrem Abwege folgen sollten, so hat der König die oberste Macht, zu verwerfen, was er dem allgemeinen Wohlsein zuwider glaubt.

Ein Mann, der im großen Rathe der Nation sitzt, ist nicht mehr der Bediente eines Fleckens, er ist ein Rath des Reiches: nicht den kleinen Eigennutzen einiger Häuser hat er zu beherzigen, sondern die großen Geschäfte eines mächtigen Staates und das Wohlsein des Vaterlandes. Er hat Gelegenheit, die Gründe zu weisen Entschlüssen einzusehen; denen soll er gehorchen, welche ihn überzeugt haben, und nicht dem Geschrei einiger Landleute, die von den Geschäften nur das Allgemeine und nur auf unzuverlässige Sagen hin kennen. Nimmermehr kann derjenige rathen oder befehlen, der nicht die Gründe gegen die Gegengründe abgewogen, der nicht wider die versprochenen Vortheile die Unbequemlichkeiten der Folgen verglichen hat. Nimmermehr sollen die Vorurtheile einzelner Dörfer den Ausgeschossenen hindern, das Beste des Reiches im Großen zu besorgen.

Allerdings werden in einem freien Volke allemal Unzufriedene sein, allemal werden unruhige Bürger bleiben, die das Gute verschmähen, weil es nicht das Beste ist. Ein allgemeines Vorurtheil kann das Volk einnehmen, es kann, wie ein schädlicher Wind, das Schiff gerade gegen die Klippen führen, und wenn das ganze Volk verleitet ist, so kann keine Staatsverfassung dem Orcane widerstehen: der fürchterlichste Despot, mitten zwischen den Tausenden der Leibwache, hat zu Rom, hat im Reiche der Saracenen, hat bei den friedsamen Seren dem allgemeinen Mißvergnügen nicht widerstehen können; er wird eben darum den fürchterlichsten Unruhen mehr ausgesetzt sein, weil seine unumschränkte Macht ihn verleitet, mehr Eingriffe in das allgemeine Beste zu wagen, als der Fürst, dessen Gewalt ihre Grenzen hat. Den werden die Gesetze, den werden die Edlen, den werden die Ausgeschossenen des Volkes im Laufe verwegener Unternehmungen lange vorher hemmen, ehe er so weit sich vergangen hat, daß die ganze Nation wider ihn sich vereinigt.

Der Eigennutz einer Grafschaft, der kleine Vortheil eines Fleckens wird durch den widerstrebenden Eigennutz mit anderen Grafschaften, einer anderen Stadt im Gleichgewicht gehalten. Wenn

der Fürst nicht die ganze Nation beleidigt, so wird er allemal Freunde bei Vernünftigen finden, die zu schätzen wissen, was dem gesammten Staate erträglicher sei, ob einige minder vollkommene Eigenschaften eines Fürsten mehr Nachtheile nach sich ziehen, als der Umsturz der ersten Glieder des Staates androht. Die Edlen werden nicht leicht dem Volke allzu große Gewalt einräumen, gegen die ihre Vorzüge verschwinden würden: sie werden dem Gerufe des Pöbels den Einfluß entgegensetzen, den ihnen ihr Reichthum, ihr Aufwand und selbst das Vorurtheil gibt. Wenn stürmische Redner das Volk zu schädlichen Maßregeln anfeuern, so wird die Eifersucht selbst andere Glieder des großen Rathes der Nation mit der Beredtsamkeit waffnen, die von der Wahrheit ein unüberwindliches Gewicht erhält. In irrigen Begriffen wird schwerlich jemals ein ganzes Volk einstimmig sein, da doch die Wahrheit allein überzeugen kann.

Ich hoffe auf diese Gründe, die Vorurtheile der Menge werden zwar dem Könige zum Verdrusse gereichen, die besten Maaßregeln zuweilen hindern und den ersten Bedienten des Staates vom Steuerruder drängen: aber den Thron zu stürzen wird das Geschrei der Menge zu unmächtig sein, wenn nicht der Fürst durch wirkliche und wichtige Eingriffe in die Freiheit die allgemeine Gunst nicht verwirkt hat. Das Murren der unbillig Mißvergnügten ist allerdings ein Undank gegen einen guten König; aber es würde noch gefährlicher sein, die Stimmen des Volkes unterdrücken zu wollen. Sie ist ein Weg, den die Wahrheit zum Throne offen behält, sie ist ein warnender Zuruf der Vorsehung, der den Fürsten erinnert, in seinen übel ausgedeuteten Wegen nicht weiter fortzurücken.

Also glaubt Amund, nach der alten Staatsverfassung der Kelten sei die Regierung zwischen dem Könige, den Edlen und den Gemeinen auf eine Weise getheilt, die vielleicht nicht alle Vollkommenheit der unumschränkten Gewalt eines guten Fürsten hat, die aber die Fälle überaus selten machen wird, in denen ein Fürst ausnehmend böse zu sein wagt. Diese Regierung hat vielleicht eine mindere Stärke, weil die machthabenden Glieder des Staates dennoch nach verschiedenen Richtungen streben; sie versichert aber die Freiheit des Bürgers und die Dauer des Staates. Denn keine andere Verfassung bindet das ganze Volk so genau an die Regierung, diejenige vortreffliche Staatsverfassung ausgenommen, in welcher die Menge selbst herrscht.

In den Keltischen Staaten hat jeder Bürger, derjenige Bürger, der angesessen und durch ein Eigenthum an die Wohlfahrt der

Nation verknüpft ist, einen Antheil an der gesetzgebenden Macht: Nichts geschieht ohne den Beifall derjenigen, die ihn vorstellen; er selbst hat den gewählt, der ihn vorstellt; er ist der Wahlherr des Gesetzgebers, und das ganze Volk hat diejenigen selbst gewählt, in deren Macht die Gewalt ist. Dieses Wahlrecht giebt einem jeden Bürger eine Würde, die der Edle selbst erkennen muß, weil die Ungunst der Menge ihn vor der Regierung ausschließt. Jedes Haus eines Bürgers ist eine Burg, durch die Gesetze bewacht, in welche selbst die königliche Macht nicht dringen kann, wenn ihr die Gerechtigkeit die Thüre nicht öffnet. Ein solches Vaterland, wo das Eigenthum eines jeden Bürgers geheiligt ist, wo jeder Bürger seine Gesetzgeber wählt, muß nothwendig jeder Bürger lieben, vorzüglich gegen alle Sterbliche lieben, deren Staat weder die Freiheit des Bürgers noch sein Eigenthum sicher setzt; wo die Regierung in solchen Händen ist, auf welche das Volk niemals einen Einfluß haben kann. Schwerlich werden in einem solchen Staate auswärtige Feinde einen Anhang finden: die lauten Klagen der Bürger werden sich bald in ein allgemeines Kriegsgeschrei verwandeln, wenn eine andre Macht den Staat antastet, dessen Unterjochung für jeden Bürger ein unfehlbarer Verlust wäre".

Je tiefer jedoch die ernsten Geister die Gebrechen der Zeit empfinden, desto phantastischer und satirischer wird der Staatsroman nach Inhalt und Form. Die Schilderungen in demselben nehmen oft etwas Gespenstiges an, welches erschreckend und anziehend zugleich wirkt, da wir die tiefe Sehnsucht mitempfinden nach der vollen und wirklichen Natur, welche oft aus jener Maskerade mit ergreifender Gewalt hervorbricht. Hier denken wir z. B. an den edlen und ideenreichen Abbé Morelly, dessen „Gesetzbuch der Natur"*) die tiefe und unerschöpfliche Quelle geworden ist, aus der die großen geistigen Befreier in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Rousseau, Voltaire, Diderot und die Encyklopädisten nicht minder als die eigentlichen socialistischen Theoretiker, wie Brissot de Warwille, St. Simon und Fourier geschöpft haben. Morelly's „Codex der Natur" wurde bis vor Kurzem für ein Werk Diderot's gehalten und auch Ernst Moritz Arndt, der es ins Deutsche übertrug, geht von dieser Ansicht aus. Jetzt kennt man den wirklichen Verfasser, der eben kein Anderer ist, als der Abbé Morelly, von dem man nur weiß, daß er zu Vitry-le-Francois geboren ist, dessen sonstige Lebensumstände jedoch total unbekannt sind. Das Buch geht von

*) Der ausführliche Titel ist: »Le code de la nature ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu« 1755; 2. Ausg. 1760 (deutsch von E. M. Arndt 1846).

der Kritik der bisherigen moralischen und politischen Vorstellungen aus, um so eine Basis zu gewinnen, auf der dann die socialphilosophischen Ideen weiter ausgebaut werden könnten. Das Werk zerfällt in vier Theile, von denen der erste die „Gebrechen der allgemeinen Grundsätze der Politik und Moral" darlegt, während der zweite es sich zur Aufgabe macht, diese „Gebrechen der Politik" im Besondern nachzuweisen. Der dritte Theil thut dasselbe in Bezug auf die einzelnen Principien der gewöhnlichen Moral, während der vierte das Muster der Gesetzgebung entwirft, welche den Absichten der Natur entspricht, und zwar geht er hier alle Gesetzgebungsmaterien durch, für die er eine ideale Staatsreform aufstellt. Er handelt daher nicht minder von den Haushaltungs- und Ackergesetzen, wie von den Verwaltungs- und Polizeigesetzen; er formulirt Ehe-, Erziehungs- und Studiengesetze, ebenso Aufwands- und Strafgesetze. Allen diesen aber schickt er Bestimmungen über die Grundgesetze, die Pfeiler der Gesellschaft, voran. „Die Natur", sagt Morelly, „hat, um die menschliche Vernunft zu wecken und uns zur Geselligkeit und zum gegenseitigen Wohlwollen anzuspornen, ein gewisses Verhältniß zwischen unsern Bedürfnissen und der Entwickelung unserer Kräfte geschaffen. Sie schuf eine Gleichheit der Grundbedürfnisse und der Grundgefühle im Menschen, um sie zum Bewußtsein ihrer Rechtsgleichheit und der Nothwendigkeit gemeinschaftlicher Arbeit zu bringen. Zu gleicher Zeit wirkt die Natur dadurch, daß sie im Uebrigen die Bedürfnisse der Menschen vermöge der Verschiedenheit ihrer Individualitäten, ihrer Anlagen und ihrer Berufe möglichst verschieden gestaltete, darauf hin, daß die Menschen sich Concessionen machen müssen. Auf diese aus Gleichheit in den Urtrieben und Ungleichheit in individuellen Anlagen bestehende Natur müsse die sociale Ordnung der Menschen aufgebaut werden. Der ganze Jammer unserer bisherigen Zustände ist auf den Eigennutz zurückzuführen, dessen Consequenzen aller Streit, alle Barbarei, alles Unglück unter den Menschen ist und der seine fortdauernde Nahrung aus der Institution des Eigenthums zieht. So lange diese Quelle aller egoistischen Triebe nicht beseitigt werden wird, ist auf eine Besserung menschlicher Zustände nicht zu hoffen. Vor Allem aber müssen die sittlichen Anschauungen der Menschen andere werden und zwar dadurch, daß eine solche allgemeine Sittenlehre aufgestellt und von Jugend auf gelehrt wird, welche die Forderungen der socialen Umgestaltung auf die Principien des Menschen, wie er wahrhaft ist, begründet: die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur, die erst durch die demoralisirenden Eigenthumsverhältnisse von ihrer Reinheit und Unschuld abgelenkt worden ist".

Morelly's Lösung des socialen Problems wird also darin bestehen, daß nicht etwa die idyllischen Zustände der Vorzeit wieder hergestellt würden, das sei nunmehr unmöglich, sondern daß Einrichtungen getroffen würden, durch welche nach Maßgabe des physisch-sittlichen Entwickelungsstadiums des heutigen Geschlechts das Wohlwollen und das Glück der Menschheit möglichst befördert würden. Und nun folgt ein communistischer Staatsplan, der im Ganzen wenig Verschiedenes von den bisher betrachteten Gesellschaftsidealen zeigt. Alles Privateigenthum mit Ausnahme solcher Dinge, die zum täglichen Gebrauche dienen, wird abgeschafft. Das Gemeinwesen beschäftigt und ernährt seine Bürger, von denen jeder nach Alter, Kräften und Talenten zum gemeinschaftlichen Nutzen beiträgt, und dessen Rechte und Pflichten nach den für das Ganze geltenden Gesetzen festgestellt sind. Tausch und Verkauf zwischen Einzelnen hören auf. Alle dauernden Erzeugnisse der Natur wie der Kunst werden in Magazinen gesammelt und gelangen nach den Bestimmungen der Gesetze und je nach dem vorhandenen Bedürfnisse zur Vertheilung. Jede Commune hat einen für ihre Erhaltung genügenden Grundbesitz. Die Arbeitswerkzeuge sind gemeinsames Eigenthum. Die Vertheilung der Arbeit an den Einzelnen richtet sich nach dessen Kraft und Leistungsfähigkeit und darnach bemißt sich auch die Theilnahme am Ertrage. Die Ehe in dem künftigen Staate des Abbé Morelly ist eine monogamische. Die Heirath erfolgt zwischen dem 15. und 18. Jahre und zwar nach eigener Wahl. Eine Trennung ist vor dem 10. Ehejahre nicht statthaft. Die Erziehung der Kinder in den ersten Jahren geschieht im elterlichen Hause, dann werden sie den öffentlichen Werkstätten übergeben, wo der Staat für ihre Ernährung, Kleidung, für Unterricht und Erziehung sorgt. Die Wahl des Berufes ist freiwillig und muß mit Zurücklegung des 14. Jahres erfolgen. Die Wahl einer Wissenschaft oder einer Kunst als Lebenslauf schließt jedoch nicht Beschäftigung mit der Landwirthschaft aus, welche für Jedermann obligatorisch ist und der er zwischen dem 20. und 25. Jahre obliegen muß. Später kann er dann wieder zu seinem künstlerischen oder wissenschaftlichen Berufe zurückkehren. Aehnlich wie in Sparta nimmt in diesem Staate das Alter einen hohen Rang ein. Dasselbe ist für die Jugend nicht nur sittliches Vorbild, sondern auch eine Anzahl Ehrenämter kommen nur dem Alter zu. Auch die Aufsicht und die Leitung der Staatsarbeiten liegt in den Händen der älteren Männer.

Diese communistischen Grundzüge, die im Vergleich mit ähnlichen idealen Staatsplänen wenig Neues und Eigenthümliches

darbieten, bilden jedoch in den Werken des Abbé den Grundstock, um den sich eine Fülle Excurse ranken, in denen er Fragen der Naturphilosophie, der Physiologie, der Sittenlehre in ebenso geistvoller als eingehender Weise behandelt und in die er zum Theil die Ideen seiner schon früher erschienenen Schriften aufgenommen hat: wie »Essay sur l'esprit humain; essay sur le coeur humain«; »Physik de la beauté«, in denen er sich dem Sensualismus Condillac's und Bonnet's zuneigt. Und doch war jenes „Gesetzbuch der Natur" nur zur Vertheidigung gegen die Angriffe verfaßt worden, welche gegen ein früheres Werk Morelly's gerichtet waren, gegen das phantastische Epos »Naufrages des îles flottantes ou la Basiliade de Bilpaï« (1753). In diesem phantastisch-satirischen Staatsroman werden freilich auch Elemente aus Platon, Morus u. A. mit hineingezogen. Aber die wesentlichsten Ideen, welche seiner communistischen Staatseinrichtung zu Grunde liegen, sind doch seiner eigenen tiefen Naturanschauung entnommen. Sein späteres theoretisches Hauptwerk ist gewissermaßen nur die in ein logisches System gebrachte philosophische Abstraction aus dem, was hier im phantastischen Bilde erscheint. Hierbei aber sind die Farben so kunstvoll gemischt, daß es schwer ist, im Einzelnen die idealen Zukunftspläne von den sarkastischen Beimischungen, durch welche er die alte Gesellschaft treffen will, zu trennen. Die Gebrechen der letzteren sind mit unbarmherziger Schärfe gezeichnet. Weder den Fürsten mit ihren Höflingen und Kriegern, noch dem Adel oder Reichthum wird geschmeichelt. Kein Wunder, wenn es von allen Seiten Angriffe auf den Verfasser herabregnete. Morelly hat sie in eines Weisen würdiger Art beantwortet: er hat gezeigt, daß diese scheinbaren Phantasmen Symbole einer tiefern Wahrheit sind.

In einer von den bisher betrachteten Formen ganz abweichenden und ungewöhnlichen Gestalt tritt die Erzählung eines anonymen französischen Autors auf. Der Roman „Das Jahr zwei Tausend vier Hundert und vierzig"*) ist als eine Art politischer Prophezeiung aufzufassen. Der Verfasser ist weder ein utopistischer Communist, noch huldigt er sonst einer staatsphilosophischen Theorie. Offenbar ein vielerfahrener und vielseitig gebildeter Mann, welcher für die gesellschaftlichen und sittlichen Schäden seiner Zeit nicht blind ist, möchte er ein staatliches Phantasiebild entwerfen, welches die künftigen Zustände seines Vaterlandes nach siebenhundert Jahren wie in einem Zauberspiegel uns zeigt. Hierbei sind seine

*) »L'an deux mille quatre cent quarante« (Amsterdam 1771).

Hoffnungen und Wünsche sehr maßvoll, da sie z. B. über die Einführung einer Ständeverfassung, Preß- und Vereinsfreiheit u. dergl. kaum hinausgehen. Der Verfasser ist liberaler Monarchist; doch will er, daß der französische Thronfolger nur in einem schlichten, bürgerlichen Hause erzogen werde. Daß viele dieser socialen Forderungen, die er aufstellt, nach kaum 100 Jahren längst erfüllt sein werden, konnte er freilich nicht voraussehen. Ebensowenig mochte er ahnen, daß die Zustände und Ereignisse, welche eine von ihm mitgetheilte Zeitung vom Jahre 2440 enthält, sich nach einem Menschenalter schon realisiren würden, wie z. B. die Selbstständigkeit der Amerikanischen Staaten, die Colonisirung Australiens, der Verkehr mit Japan, das Verbot der Wittwenverbrennung in Indien u. s. w.

Eine späte Nachblüthe erlangte das phantastisch-satirische Genre durch den oberflächlichen, aber witzigen und nicht talentlosen Vielschreiber Rétif de la Bretonne, welcher freilich vor den tollsten Carricaturen nicht zurückschreckte. In dem Roman „Die australische Entdeckung durch einen fliegenden Menschen“*) wird eine eigene Gattung von Menschen, sogenannte Thiermenschen, welche eigene Inseln in der Südsee bewohnen, in die Action eingeführt. Wir machen da die Bekanntschaft mit allerlei seltsamen Geschöpfen, wie Löwenmenschen, Elephantenmenschen, Froschmenschen u. s. w. Den Mittelpunkt bildet die Schilderung eines weisen und glücklichen Volkes, der Megapatagonen; durch dieses alles geht die Geschichte einer Familie, welche die Fähigkeit des Fliegens besitzt. Hatten frühere Staatsromanciers die Wirkung ihrer gesellschaftlichen Ideale nach der intellectuellen und moralischen Seite hin ausgemalt, so faßt Rétif de la Bretonne auch die physiologischen Folgen in's Auge. Nach ihm würden die Angehörigen jenes Volkes durch die stete Zurückwirkung der communistischen Institutionen auf den Einzelnen nicht nur weiser und besser, sondern auch physisch stärker, körperlich größer. Er verspricht sich von einer socialistischen Gesellschaftsordnung eine Verdoppelung der Lebensdauer, Schärfung der Sinne u. s. w., kurz eine allmählige Umwandlung und intensivere Fortbildung auch der physiologischen Functionen des Menschen.

Offenbar sind wir hier schon an die Grenzen angekommen, bis zu welchen diese politische Dichtung überhaupt noch erweitert werden konnte. Schon hatte sich jedoch der Sinn für die poetischen Fictionen verloren. Die Gegenwart rüttelte mit ganzer Gewalt die Gemüther auf, denn schon pochte die Revolution an die Pforte des

*) »La découverte australe par un homme volant« (Paris 1786).

Jahrhunderts. Und was später noch in diesem Literaturgenre erschien wie etwa: „Der Staat von Felicien“ (1794), der einen unbekannten deutschen Schriftsteller zum Verfasser hat, war bedeutungslos genug. Daß in diesem Idealstaate noch fünf verschiedene Classen von Bürgern vorgeschlagen werden: „Plebejer, Activbürger, Notabeln, Verdienstadel und Erbadel“ und ein ganzes Capitel sich mit Auszeichnungen und Orden dieses Staates beschäftigt, ist für den politischen Standpunkt des Romans charakteristisch. Er erregte auch nur wenig Aufmerksamkeit; denn in diesem Moment hat die Welt auf den Verlauf jenes gewaltigern Dramas ihr Augenmerk gerichtet, dessen erschütternde Peripetie sich eben am Morgen des 10. Thermidor in Paris vollzogen hatte.

* * *

Als die französische Revolution die Gleichheit der Menschenrechte aussprach und sie als Grundlage aller staatlichen Gestaltung hinstellte, war damit ein weltgeschichtlicher Act von einer innern Größe und Tragweite vollzogen, deren sich jene Männer in der Nachsitzung der Nationalversammlung vom 4. August nur zu sehr bewußt waren und welchem wir wenige Ereignisse in der Geschichte der Menschheit beigesellen können. Die Forderung des Rousseauschen »Contrat social«, daß die Regierung sich nur als Vollstreckerin des Volkswillens anzusehen habe, ward erfüllt und das feste Fundament für den Aufbau des demokratischen Staates hiermit gelegt. Doch war hierdurch sowie durch die republikanische Staatsform nur ein Theil jener Forderungen erfüllt, welche an die neue Gesellschaft gestellt wurden. Aber der Sturz des Königthums, des Adels und der geistlichen Hierarchie konnte unmöglich einem Volke genügen, in welchem der Pauperismus in ausgedehntem Maaße Platz gegriffen und dem der Gegensatz zwischen Besitzenden und Besitzlosen sich nur zu bald aufgedrängt hatte. Aus dem städtischen nnd ländlichen Proletariat bildete sich der „vierte Stand“, dessen Führer nur zu bald die Frage aufwarfen: „Was nutzen Freiheit und Republik den Armen und Elenden?“ Zum ersten Mal im ganzen Verlaufe der Geschichte suchte man jenem uralten Gedanken der materiellen Gleichheit und Gütergemeinschaft praktische Existenz zu geben. François Noël Babeuf (geb. 1764), ein begeisterter Anhänger des »Code de la nature« von Morelly, war der erste revolutionäre Socialist, welcher den Traum der Staatsromanciers zu realisiren strebte und der im Alter von 33 Jahren wegen Hochverrath zum Tode verurtheilt am 23. Mai 1797

sich selbst vor den Augen seiner Richter den Dolch in die Brust stieß. Vierzig Jahre nach seinem Tode jedoch trat ein Mann in Frankreich auf, welcher unser ganzes Interesse zu fesseln vermag.

Etienne Cabet verdient deshalb unsere besondere Aufmerksamkeit, nicht nur weil er einer der Letzten war, welche als Verfasser communistischer Staatsromane aufgetreten sind, sondern auch als hervorragender politischer Charakter, der es als die Aufgabe seines Lebens ansah, das gesellschaftliche Ideal seiner Dichtung auch zu realisiren, sei es auf dem Wege der Revolution oder der staatlichen Neugestaltung auf dem jungfräulichen Boden Amerikas. Cabet wurde ein Jahr vor dem Ausbruch der großen Revolution (2. Januar 1788) zu Dijon geboren, und als ob dieses schicksalbestimmend für ihn sein solle, verlief das ganze Dasein dieses merkwürdigen Mannes durch eine Reihe von Verschwörungen und Einkerkerungen, durch einen fortdauernden Wechsel von Hoffnungen und Enttäuschungen. Man kann den Lebenslauf Cabet's nicht überblicken, ohne von seiner unerschütterlichen Ueberzeugungstreue und hingebenden Opferfähigkeit für die Realisirung seines Staatsideals gerührt zu sein. Ursprünglich Lehrer am College seiner Vaterstadt, wandte er sich von dem pädagogischen Berufe ab, um Medizin zu studiren. Doch verharrte er auch nicht hier lange, widmete sich dem Studium der Rechtswissenschaft und ließ sich nach deren Absolvirung zu Dijon als Advocat nieder. Mit Eifer betheiligte er sich an der politischen Agitation: doch hatte dies nur seine Suspension von der Advocatur zur Folge. Nun ging er nach Paris, wo er sofort mit großer Leidenschaftlichkeit die Partei des Carbonarismus ergriff. Von nun an nimmt sein politisches Wirken als Redner wie als Journalist große Dimensionen an. Seine hervorragende Begabung nach beiden Richtungen hin verschaffte ihm sofort eine maaßgebende und führende Bedeutung. Als Kammermitglied gehört er der äußersten Linken an. Doch beruht das Schwergewicht Cabet's in seiner journalistischen Agitation. Wegen eines Preßprocesses 1834 zu zweijährigem Kerker verurtheilt, flieht er nach London, wo er sich fünf Jahre aufhält und von hier aus ununterbrochen die Regierung der Restauration zur Zielscheibe seiner Angriffe machte. Doch geht hier mit Cabet eine merkwürdige Veränderung vor. Er hatte hier die älteren socialistischen Schriftsteller eingehend studirt und sich so sehr in deren Ideen eingelebt, daß, als ihm 1839 die Amnestie die Rückkehr nach Paris ermöglichte, aus dem ehemaligen radicalen Carbonari ein vollkommener Communist geworden ist. Er bricht mit dem eigentlichen Republikanismus und ist fortan der publicistische Hauptvertreter des Communismus;

doch bildet er durch eine gewisse maaßvolle Haltung einen schroffen Gegensatz zu den Anhängern Babeuf's, deren Tendenzen bei Weitem subversiver waren. Interessant sind Cabet's vielfache, aber immer mißglückte Versuche, seine communistischen Ideen praktisch zu realisiren. So der 1849 in Texas, dann 1853 in Nauvoo am Mississippi angestellte Colonisationsversuch auf communistischer Grundlage. Cabet starb verlassen und enttäuscht am 9. November 1856 in St. Louis in Missouri.

Die publicistische und literarische Begabung Cabet's war nicht gering. Abgesehen von einer Reihe historischer Werke, in denen er die neuere Geschichte Frankreichs vom socialistischen Gesichtspunkte aus behandelt, wie in der »Histoire populaire de la révolution française de 1789 à 1830«, war er unausgesetzt journalistisch thätig. Insbesondere verfocht er seine Anschauungen in dem von ihm begründeten »Populaire«, der in gemäßigterem Tone gehalten war als der »Humanitaire«, das Organ der weit radicalern Babeufisten. Von allen socialistischen Zeitschriften in den dreißiger und vierziger Jahren zeigte der von ihm redigirte »Populaire«, durch den er einen weit reichenden Einfluß ausübte, noch am meisten anregenden Geist. Aber auch das Werk, dem er eine hervorragende Stelle in der Literaturgeschichte des Staatromans verdankt, hat selbstständigen literarischen Werth und gehört zu den besten Producten dieses Genres.

Hat man bei der Lectüre selbst der besseren oben analysirten Dichtungen das Gefühl, einer doch schon ästhetisch veralteten Literaturgattung gegenüberzustehen, so macht Cabet's „Reise in Icarien. Ein philosophischer und socialer Roman"*) eine Ausnahme. Das Buch ist trotz der Einfachheit und Schlichtheit der Fabel (hier ist es ein Engländer, der einen Bericht von seinem viermonatlichen Aufenthalt in Icarien gibt) fesselnd vom Beginn bis zum Schluß. In einer den besten classischen Prosaisten entlehnten Sprache geschrieben, ist es so reich an poetischen Schönheiten, daß es in der französischen Nationalliteratur dauernden Werth beanspruchen kann.

Aber auch inhaltlich besitzt Cabet eine gewisse Originalität. Erinnert er auch vielfach an Plato, Morus u. A., so benutzt der Verfasser der »Icarie« doch den weiten Apparat des neuern Culturlebens, um ein Bild eines communistischen Staatsideals zu entwerfen, welches sich der Phantasie durch die Lebhaftigkeit seiner Farben und die Anschaulichkeit seiner Detailmalerei einprägt. Wir versuchen eine kurze Skizze des icarischen Staatslebens zu geben:

*) »Voyage en Icarie, roman philosophique et social« (Paris 1840; 5. Aufl. 1848; in deutscher Uebersetzung von Wendel-Hippler 1848).

Das Land zerfällt in 100 Provinzen, jede derselben in 10 Gemeinden von fast gleicher Größe und Einwohnerzahl. Die von diesen Gemeinden beschickte Nationalrepräsentation beträgt 2000 Abgeordnete, von denen je 2 auf eine Commune kommen. Doch können die hier beschlossenen Gesetze erst durch Zustimmung der Gemeindeversammlung Rechtskraft erlangen. Das Staatsoberhaupt ist ein vom Volke gewählter Präsident, welchem 15 Minister zur Seite stehen. Diese letzteren sowohl als das übrige Beamtenpersonal werden durch das Volk gewählt und durch dieses auch abgesetzt. Die jährliche Erneuerung der Volksvertretung zur Hälfte der Mitglieder bringt immer frische Kräfte in dieselbe. Fünfzehn Ausschüsse, in welche die Repräsentation zerfällt, umfassen das gesammte sociale Leben auf Icarien, welches ihrer Controle untersteht. Ackerbau, Industrie, Erziehung, Wohnung, Nahrung, Kleidung u. s. w. sind durch Verordnungen geregelt. Eine strenge äußere und innere Uniformität des Daseins sind die Wirkungen dieser icarischen Einrichtungen. Die Städte sind regelmäßig und schön gebaut, reinlich und von gesunder Luft erfüllt. Das Land gleicht einem blühenden Garten, so angebaut ist jedes Fleckchen darin. Die Kunst steht auf einer hohen Stufe in Icarien, aber sie wird nur um des Staates willen gepflegt; daher findet man nirgends so viel Marmorstatuen, Gemälde und architektonische Kunstwerke als in den Straßen der icarischen Städte.

Auf Icarien herrscht Gütergemeinschaft, und es sind Vorkehrungen getroffen, daß die Bürger nicht durch Ueppigkeit im Genuß verweichlicht oder durch allzu großen Comfort träge werden. Alle wissenschaftliche Cultur findet in diesem Lande sofort praktische Anwendung. Die Naturwissenschaften dienen dazu, den Landbau zu einer möglichst hohen Vollendung zu bringen, so daß jeder Bauer ein mit allen Erfahrungen der Physik, Meteorologie und Agriculturchemie ausgerüsteter Mann ist. In ähnlicher Weise werden auch in der Industrie und Kunst die höchsten Resultate durch Verwerthung der Wissenschaft erzielt. Endlich sollen auch die Moral, Rechts- und Staatslehre, sowie der religiöse Cultus nur eine praktische Nutzanwendung der historischen und philosophischen Disciplinen sein. Eine Bevorzugung einzelner Stände gibt es nicht, so daß der schlichte Arbeiter dem größten Denker gleichgeachtet ist: denn beide sind für das Staatswohl gleich nothwendig. Die Frau ist hier, wie in allen Staatsromanen, dem Manne vollkommen gleich gestellt. Es gibt ebenso gut weibliche Priester, als weibliche Richter und Aerzte. Eine gewisse wohlthuende Ritterlichkeit geht durch alle diese auf das weibliche Geschlecht bezüglichen

Bestimmungen. Es ist bemerkenswerth, daß Cabet auf die ästhetische Erziehung der Jugend, welche natürlich eine staatlich-gemeinsame ist, großen Werth legt, da er sich hiervon die Heranbildung eines schön empfindenden und sittlich vollendeten Geschlechts verspricht. Die icarische Pädagogik, welche das gesammte menschliche Wissen umfaßt, geht auf klares Denken, Neigung zu praktischer Thätigkeit und lebendigen ästhetischen Sinn.

Die Weltanschauung der Denker von Icarien beruht wesentlich auf den Natur- und Moralsystemen, wie sie in den Werken Holbach's, Morelly's und Helvetius' dargestellt sind. Alle ihre Ideen werden von der Tendenz einer Rückkehr zur Natur, zur reinen, unverfälschten und keuschen Natur beherrscht. Auch diese icarischen Religionsphilosophen stimmen mit dem Verfasser des „Systems der Natur" in dem Ausruf zusammen: „O Natur, Beherrscherin aller Wesen und ihr, derselben angebetete Töchter, Tugend, Vernunft und Wahrheit, seid zu allen Zeiten unsere einzigen Gottheiten, denen allein Weirauch und Anbetung gebührt. Zeige uns, o Natur, was der Mensch thun müßte, um des Glückes theilhaftig zu werden, das du ihm so wünschenswerth gemacht hast. Leite du, Vernunft, seine ungewissen Schritte durch die Pfade des Lebens, und nur deine Fackel, o Wahrheit, müsse ihn erleuchten. Vereinigt eure Kräfte, ihr hilfreichen Gottheiten, um die Herzen zu gewinnen; verbannt aus unserm Gemüthe Irrthum, Bosheit, Unruhe, und laßt Weisheit, Güte und Heiterkeit ihre Stelle einnehmen."

Die Rechtspflege hat hier keinen großen Umfang, da es an Verbrechen fehlt; denn die egoistischen Begierden sind durch die Wirkungen der öffentlichen Institutionen längst im Einzelnen erstickt. Mord aus Eifersucht wird wie Wahnsinn behandelt; gewisse Untugenden, wie Trägheit, Undankbarkeit und Ungehorsam, werden mit Verachtung bestraft, wie überhaupt hier die Strafen mehr moralischer als juristischer Art sind. Deßhalb besteht auch eine Hauptstrafe in der theilweisen oder gänzlichen Entziehung der politischen Rechte. Aehnlich wie Plato ist Cabet gegen manche Erzeugnisse der poetischen Literatur sehr streng und die Verfasser gewisser Producte, welche die Phantasie verderben oder staatsgefährliche Tendenzen enthalten, verfallen der Strafe. Arbeit und Genuß sind auf's Harmonischste geregelt, so daß das Leben des icarischen Bürgers in ruhigem Gleichmuth verläuft. Bei diesem leiblichen und seelischen Gedeihen der Icarier kann dann unmöglich die Wirkung ausbleiben, welche Rousseau im »Contrat social« (Buch III, Cap. 4) als das untrügliche Zeichen einer vollkommenen Staatseinrichtung ansieht, das ist das Wachsthum der Bevölkerungszahl. Aber die stete Vermehrung der Population

von Icarien muß sie darauf bedacht sein lassen, Colonisationen und Staatengründungen zu unternehmen, welche auf ähnlichen Gesellschaftsprincipien beruhen. So werden dereinst diese „moralischen Eroberungen", welche die Bewohner von Icarien bei benachbarten Nationen machen, eine immer größere Ausdehnung und schließlich die Alleinherrschaft der socialistischen Ideen zu Wege bringen.

Wir üben an diesem Idealbilde gesellschaftlicher Vollkommenheit so wenig politische oder historische Kritik, wie bei denen früherer Jahrhunderte. Von allen gilt mehr oder minder dasselbe: jede dieser aprioristischen Staatsconstructionen entspricht, so lange sie uns in der Dichtung entgegentreten, unserer unauslöschlichen Sehnsucht nach idealer Lebensgestaltung, zerfällt aber sofort, wenn der Versuch gemacht wird, sie zu realisiren, weil alles concrete Leben des Individuums wie der ganzen Gesellschaft eine Reihe incommensurabler Factoren enthält, welche sich niemals durch eine noch so fein ersonnene und tief begründete Theorie decken läßt. Die staatsphilosophische Doctrin kann immer nur das Regulativ abgeben, welches die unendliche Breite des Staats- und Gesellschaftslebens nach allgemeinen social-ethischen Gesichtspunkten erfaßt und begreift, niemals aber wird die ganze Fülle und Tiefe desselben in den bloßen philosophischen Schematismus aufgehen können.

Hierauf beruht zum Theil auch der Werth dieser politischen Dichtungen, die wir indeß scharf unterscheiden müssen von denjenigen Versuchen, ideale Staatsconstructionen zu entwerfen, welche seitens der eigentlichen philosophischen Staatstheorie unternommen wurden. Wir hätten sonst eine ganze Reihe von rechtsphilosophischen Schriften, welche seit Bodin, Hobbes und Hugo Grotius sich jene Aufgabe stellten, mit in unsere Betrachtung ziehen müssen. Weit mehr jedoch würden die Bemühungen Derjenigen unter den Staatsphilosophen zu unserm Thema gehören, deren Ideen über den Neubau der Gesellschaft mehr das Gebiet des Phantastischen streifen. Sie bilden gewissermaßen den Uebergang von der strengen Staatsphilosophie zum Staatsroman, wie wir ihn oben definirt und in dieser Skizze in seinen hervorragendsten Vertretern charakterisirt haben. Zu dieser mittlern Gattung gehört z. B. das staatsphilosophische Werk von Johann Gottlieb Fichte: „Der geschlossene Handelsstaat". Er nennt ihn selbst einen „philosophischen Entwurf" und will ihn als einen Anhang zu seiner „Rechtslehre" betrachtet wissen. Daß aber Fichte keine bloße metaphysische Speculation, sondern eine auf praktische Realisirung abzielende Gesellschaftstheorie geliefert zu haben glaubte, ersehen wir aus dem weiteren Zusatz zu dem Haupttitel des Werkes:

„Als Probe einer künftig zu liefernden Politik“. Wir müssen dem Inhalt unseres Fichte'schen Entwurfs noch einige Worte widmen.

Der „geschlossene Handelsstaat“ erschien im Jahre 1800, sechs Jahre vor dem Beginn des „Continentalsystems“, jenes kühnen Versuchs Napoleon's, durch Englands Absperrung von Europa den englischen Handel zu vernichten und jenes Land so zu zwingen, die im Utrechter Frieden aufgestellten Grundsätze des Seerechts anzuerkennen. Gewiß erscheint es paradox, den Traum des deutschen Metaphysikers mit dieser gewaltigen politischen Maaßregel zu vergleichen. Aber es liegen doch zwischen beiden einige Berührungspunkte, auf die wir hinweisen wollen. Daß der größte philosophische Idealist ein erbitterter Feind des größten französischen Eroberers war, daß der deutsche „Ideologe“ den Zertrümmerer der Freiheit Europas in innerster Seele haßte, wissen wir aus den „Reden an die deutsche Nation“. Aber bei alledem geht durch das Wesen wie durch die Persönlichkeit beider Männer ein gemeinsamer Zug. Im deutschen Metaphysiker wie im französischen Herrscher war der despotische Hang in gleicher Weise überwiegend. Nur daß Dieser Europa seinem Herrscherwillen, Jener die Welt der Erscheinungen seinem „Ich“ unterwarf. Der absolute Ethiker und der unerbittliche Selbstherrscher kommen aber auch darin überein, daß sie meinten, die menschliche Gesellschaft müsse aus einem einzigen Princip heraus umgestaltet und regiert werden. Nur daß Fichte den absoluten Rechtsstaat aus der „Vernunft“ allein ableitet, Napoleon jedoch die Souveränetät der Nation, auf die er sich angeblich stützte, ausschließlich in seinem Willen verkörpert sieht. Und ist nicht auch der „geschlossene Handelsstaat“ eine Art von philosophischer Continentalsperre?

Fichte's Werk zerfällt in drei Theile, von denen der erste in sechs Capiteln eine summarische grundlegende Rechtsphilosophie gibt, und dann die Anwendung der Principien der Rechtslehre auf die wirthschaftlichen Verhältnisse entwickelt. Unser Philosoph steht im Großen und Ganzen auf dem Standpunkt des Rousseau'schen Vertrages. Der Staat geht aus dem übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder hervor und dieser Wille ist daraufhin gerichtet, sich behufs Sicherung ihrer „Urrechte“ zu vereinigen. Doch setzt dieser Ursprung des Staates Einstimmigkeit aller Betheiligten voraus.. Wer sich den Bedingungen dieser Vereinigung nicht unterwerfen will, bleibt draußen. Wenn indeß die Quelle aller öffentlichen Gewalt im Volke, d. h. in der Gesammtheit liegt, und die Volkssouveränetät die alleinige Basis des Staatslebens ist, so darf doch die absolute, d. h. die unmittelbare Ausübung aller

Staatsgewalt durch das Volk nicht als die vollendetste aller Verfassungen angesehen werden. Fichte fordert Repräsentanten, durch welche die Verwirklichung der Souveränetät stattfinden soll; er ist aber ein Gegner der „Theilung der Gewalten" in eine legislative, richterliche und executive innerhalb dieser Repräsentanten und befindet sich hierbei in Uebereinstimmung mit Rousseau. Zur Ueberwachung der Regierung wünscht er ein „Ephorat", welches die Befugniß haben soll, die Executive zu controlliren und zwar derart, daß, im Falle die letztere die Gesetze verletzt, die „Ephoren" das Recht haben sollen, die vollziehenden Beamten zu suspendiren und sie vor die richterliche Gemeinde zu bringen.

Hatte Fichte im „Naturrecht" (1796) die Aufgabe des Staates vorzugsweise im Rechtsschutz gefunden, so ging er schon in demselben Werk über den bloßen Schutz der „Urrechte" vielfach hinaus, indem er die Aufgaben des Staates dahin erweiterte, daß er meinte, die Function desselben bestehe neben der Wahrung der Rechte auch in der Wahrung des Eigenthums und zwar nicht im Sinne eines Schutzes vor Verletzung dieses Eigenthums, sondern auch der Producirung und Vermehrung desselben. Das ist der socialistische Zug in Fichte's Staatsphilosophie, der ebensowohl in den grundlegenden Entwickelungen hervortritt, die den Inhalt des ersten Theils des „geschlossenen Handelsstaates" bilden, als in den beiden folgenden Theilen des Werkes, welche die speciellere Ausführung geben.

Was uns aber bei diesen Ausführungen so fremdartig erscheint, das ist Fichte's Forderung einer Abschließung des Landes vom Ausland. „Aller Verkehr mit dem Ausländer", heißt es im Cap. VI., „muß den Unterthanen verboten sein und unmöglich gemacht werden." Zu welchem Zweck? Weil die Regierung sonst nicht den „Preis der Waare festsetzen und garantiren" kann, antwortet Fichte. „Sie soll ihre Unterthanen den Absatz seiner Producte und Fabrikate und den gebührenden Preis derselben garantiren. Wie kann sie das, wenn er in das Ausland verkauft, dessen Verhältniß zu der Waare ihres Unterthanen sie nicht zu übersehen noch zu ordnen vermag?" Heute, wo der internationale Handelsverkehr solche Dimensionen angenommen hat, daß Volkswirthschaft und Weltwirthschaft untrennbar in einander verschlungen sind und die Störung der einen sofort in der anderen empfunden wird, muthet uns diese Fichte'sche Abschließungstheorie ungemein utopistisch an. Aber der wesentlich socialistische Charakter des „Geschlossenen Handelsstaates" tritt noch deutlicher heraus, wenn man sieht, durch welche scharfsinnige Deductionen unser Philosoph

zu beweisen unternimmt, daß, um den Vernunftstaat zu realisiren, die Regierung auch bestimmen soll, welche Bürger sich den einzelnen Gewerben zu widmen haben, welche Zahl von Unterthanen die Landwirthschaft und welche der Handel umfassen soll.

Das zweite Buch des Fichte'schen Werkes ist nun wesentlich der Kritik der Grundsätze des bisherigen internationalen Verkehrs gewidmet. Er zeigt die nachtheiligen sittlichen und politischen Consequenzen des bisherigen Verfahrens; und man muß sagen, daß, gibt man Fichte's Voraussetzungen zu, diese Grundsätze logisch und überzeugend entwickelt sind.

Im dritten Buche kommt dann der Verfasser zu „entscheidenden Maßregeln", um den „geschlossenen Handelsstaat" als den wirthschaftlichen Ausdruck und die bürgerliche Form des „Vernunftstaates" zu realisiren. Außer der schon erwähnten Abschließung vom Ausland und als eine Voraussetzung davon wäre noch die Aufgabe zu lösen: „Alles in den Händen der Bürger befindliche Weltgeld, d. h. Gold und Silber, wäre außer Umlauf zu bringen und gegen ein neues Landesgeld, d. h. welches nur im Lande gälte, in ihm aber ausschließend gälte, umzusetzen". Fichte zählt dann die Erfordernisse auf, die das neue Geld besitzen soll. Unter Anderm „soll es sich auch der Einbildungskraft empfehlen. Es soll schön in die Augen fallen: denn was glänzt und schimmert, davon glaubt man um so eher, daß es großen Werth habe." Eine weitere Maaßregel wäre die, daß die Regierung sich des ganzen Activ- und Passivhandels mit dem Auslande bemächtige. Wie die Regierung dieses machen soll, dazu gibt Fichte (in Cap. I Buch 3) eine sehr detaillirte Anweisung. Der Zweck dieser Maaßregel ist, „um den Handel mit dem Auslande periodisch zu vermindern und ihn nach einer bestimmten Zeit ganz aufhören zu lassen". Daher muß sie dafür sorgen, daß mit jedem Jahre die Einfuhr aus dem Auslande und die Ausfuhr aus dem Inlande sich vermindere.

Fichte verspricht sich von den genannten Maaßregeln höchste Steigerung des Nationalreichthums in materieller Hinsicht, sowie Erhöhung der Nationalkraft in technischer und künstlerischer Beziehung. Denn auch in Bezug auf die technischen Künste soll das System zur Anwendung kommen. Er verspricht sich aber auch noch weiter manche andere patriotische Consequenzen. „Es ist klar, sagt er, daß unter einer so geschlossenen Nation, deren Mitglieder nur unter einander selbst und äußerst wenig mit Fremden leben, die ihre besondere Lebensart, Einrichtungen und Sitten durch jene Maaßregeln erhält, die ihr Vaterland und alles Vaterländische mit Anhänglichkeit liebt, sehr bald ein hoher Grad der Nationalehre und ein

scharf bestimmter Nationalcharakter entstehen werde. Sie wird eine andere durchaus neue Nation.“ Man sieht, Fichte geht weit über die kühnsten Forderungen unserer heutigen Schutzzöllner und Staatssocialisten hinaus und auch unsere heutigen Teutomanen können offenbar für ihre Anschauungen von den Aufgaben der „urgermanischen“ Rasse irgend welche Originalität nicht beanspruchen.

Eine Internationalität will Fichte nur für das Gebiet der Wissenschaft hergestellt und gewahrt wissen. Sie ist das wahrhaft Einende für alle Völker der Erde: „Es gibt nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe, und blos und lediglich dem Menschen, als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wissenschaft. Durch diese, aber auch nur durch sie, werden und sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist. Nur diese bleibt ihr Gemeinbesitz, nachdem sie alles übrige unter sich getheilt haben. Diesen Zusammenhang wird kein geschlossener Staat aufheben; er wird ihn vielmehr begünstigen, da die Bereicherung der Wissenschaft durch die vereinigte Kraft des Menschengeschlechts sogar seine abgesonderten irdischen Zwecke befördert. Die Schätze der Literatur des Auslandes werden durch besoldete Akademien eingeführt und gegen die des Inlandes ausgetauscht werden. Kein Staat des Erdbodens, nachdem nur erst dieses System allgemein geworden, und der ewige Friede zwischen den Völkern begründet ist, hat das mindeste Interesse, einem anderen seine Entdeckungen vorzubehalten; indem ja jeder sie nur innerlich für sich selbst, keineswegs aber zur Unterdrückung anderer, und um sich ein Uebergewicht über sie zu verschaffen, gebrauchen kann. Nichts sonach verhindert, daß die Gelehrten und Künstler aller Nationen in die freieste Mittheilung mit einander eintreten. Die öffentlichen Blätter enthalten von nun an nicht mehr Erzählungen von Kriegen und Schlachten, Friedensschlüssen oder Bündnissen; denn dieses alles ist aus der Welt verschwunden. Sie enthalten nur noch Nachrichten von den Fortschritten der Wissenschaft, von neuen Entdeckungen, vom Fortgange der Gesetzgebung, der Polizei; und jeder Staat eilt, die Erfindung des anderen bei sich einheimisch zu machen.“

Schließt sich so Fichte's „Geschlossener Handelsstaat“ als rechtsphilosophisches Werk bis zu einem gewissen Grade noch den Staatsromanen an, so wollen wir hier nicht die Frage untersuchen, welch' ein bestimmender Einfluß der rechtsphilosophischen Systeme selbst auf jene Staatsromane nachweisbar sei, oder inwieweit vielleicht umgekehrt die letzteren auf jene zurückgewirkt haben. In Wahrheit hat eine Wechselwirkung beider stattgefunden. Wenn aber

einerſeits die politiſche und Rechtsgeſchichte ſich dieſer Verwandtſchaft nicht gern erinnert, und andererſeits die Geſchichte der Nationalliteraturen, allerdings mit mehr Recht, den Staatsroman aus dem eigentlichen Gebiete der epiſchen Poeſie verweiſt, ſo würde es die Aufgabe einer aus höherem culturhiſtoriſchen Geſichtspunkte entworfenen Arbeit ſein, den geheimen Beziehungen nachzugehen, in welchen dieſer Zweig literariſcher Thätigkeit ſowohl mit der Politik als mit der Poeſie aller Jahrhunderte ſteht. Eine ſolche Unterſuchung würde auch den Urſprung der Principien des heutigen Socialismus bis zu jenen dichteriſchen Quellen zurück zu verfolgen haben.

Die

Idee des ewigen Friedens

mit Bezug auf

Politik und Völkerrecht.

Die Idee des ewigen Friedens

mit Bezug auf Politik und Völkerrecht.

Ich weiß, das Thema dieser Ueberschrift, von dem im Folgenden gesprochen werden soll, ist jetzt gar sehr außer Mode gekommen. Schon das luftige und gar nicht greifbare Wort „Idee“ klingt unserm realistischen Geschlecht, das nur noch die „eiserne“ Thatsache schätzt, höchst unzeitgemäß. Aber das Unmoderne dessen, was man eine „Idee“ nennt, wird so recht handgreiflich empfunden, wenn man das Wort erst in Zusammenhang bringt mit so utopistischen Dingen wie „Frieden“, oder gar „Weltfrieden“, „ewiger Frieden“ u. s. w. Da sieht man denn, wie der „Realpolitiker“, der sich im Gegensatz zum Theoretiker am liebsten als einen „Praktiker“ bezeichnen läßt, das weltkluge Gesicht zu einem überlegenen Lächeln zwingt und man hört ihn so etwas wie „Ideologe, Träumer“ zwischen den Zähnen murmeln. „Ewiger Friede!“ Welche seltsame Begriffsverwirrung! So alt die Menschheit ist, und heute noch bildet ja der Friede die Ausnahme, der Krieg aber die Regel. Wäre es da nicht logischer, von der „Idee des ewigen Krieges“ zu sprechen? Der überlegene Mann! Er hat ganz recht mit seinem vielsagenden Mienenspiel. Soeben hat er von den neuesten Verbesserungen jener Wasserminen gelesen, welche den „Torpedo der Zukunft“ in Bezug auf Zerstörungsfähigkeit von Menschen und Dingen weit über die stärksten Artilleriegeschosse stellen, und man muthet ihm zu, von einer „Idee“ Notiz zu nehmen, welche in ihren Consequenzen vielleicht dahin führt, daß alle diese Wunder moderner Kriegskunst einmal ganz überflüssig werden könnten?

Wie alt die Idee des ewigen Friedens ist, gehört zu den vielfach ventilirten Fragen historischer Untersuchungen. Jedenfalls ebenso alt als das Uebel, der Krieg, ist, gegen welches sie das Heilmittel sein soll. Und wenn die Vertheidiger des letzteren, um das

hohe Alter desselben zu beweisen, auf die biblische Erzählung vom ersten Brudermord verweisen, so kann man aus diesem Ereigniß das gerade Gegentheil dessen herleiten, was an die biblische Legende geknüpft zu werden pflegt. Was beweist dann jener mythische Brudermord? Doch nichts Anderes, als daß die Verfasser oder Erfinder jener ersten Menschenchronik der Meinung waren, der Ursprung aller Kriege liege in der menschlichen Leidenschaft; denn wie es der Neid war, der den ersten Mord vollführte, so sind es nimmer die edlen Regungen, sondern die bösen egoistischen Triebe, die zu allen Zeiten die Menschen zum Kriege gegeneinander getrieben haben. Das ist auch der Sinn aller jener in den Poesien der Völker wiederkehrender Mythen, welche sich mit den ersten Zuständen der Menschen beschäftigen und den Uebergang aus der unschuldsvollen Idylle der Natur zum Culturleben schildern.

Man sieht hieraus, wie wenig berechtigt das Gefühl der meisten Menschen in Bezug auf diesen Gegenstand ist. Ein gewisser unbegreiflicher Fanatismus ist bei sehr vielen die vorherrschende Empfindung, wenn sie an die Frage herantreten, ob die Zukunft der Weltgeschichte eine Fortsetzung des traurigen Zustandes der Gegenwart, des sogenannten bewaffneten Friedens, darstellen soll, oder ob wir ein Recht haben zu hoffen, in Betreff der internationalen Beziehungen der Völker zu einander je zu menschenwürdigen Zuständen zu gelangen. Die durchschnittliche Meinung geht dahin, daß der Krieg allerdings ein Uebel, aber ein — unvermeidliches, gewissermaßen in der Menschennatur selbst begründetes sei.

Man würde das Frivole und Ruchlose einer solchen Vorstellung kaum in ihrer ganzen Verwerflichkeit begreifen, wenn es nicht möglich wäre, sie bis auf ihren Ursprung zurück zu verfolgen. Und hier zeigt es sich, daß jene seltsame Anschauung erst neuerdings durch Historiker und Staatsrechtslehrer als ein künstliches Product zu gewissen politischen Zwecken genährt und großgezogen worden ist. Einer der Redner des letzten Friedenscongresses zu Brüssel bemerkte sehr treffend, daß das Haupthinderniß für die Realisirung der großen Friedensidee viel weniger in dem Kriegsbedürfniß der Fürsten und ihrer Regierungen, als in der Feigheit und sittlichen Schlaffheit der Völker beruhe, welche sich derartige Anschauungen von den feilen Dienern der Reaction aufdringen lassen.

Unter den Bestrebungen, welche auf die Realisirung der Friedensidee ausgehen, unterscheiden wir die theoretischen Untersuchungen, die philosophische Begründung und Vertiefung dieses großen Gedankens und die Versuche, welche bisher zur praktischen

Lösung desselben gemacht wurden. Beide Seiten hängen aber auf das Genaueste zusammen. Denn nicht nur hatten alle späteren politischen Agitationen nach dieser Richtung ihre Anregung den Ideen jener staatsphilosophischen Autoren entlehnt, sondern auch umgekehrt haben viele Schriftsteller, welche ihre Aufmerksamkeit diesem Gegenstande widmeten, denselben ausdrücklich mit Rücksicht auf seine praktische Ausführbarkeit und mit Bezug auf gegebene Verhältnisse behandelt. Zu diesen letzteren gehören überdies gerade die hervorragenderen Autoren, unter denen wir (wenn wir von der im Jahre 1693 erschienenen Schrift William Penn's, »Essay on the present and future peace of Europe« absehen) einem der frühesten unsere nähere Beachtung schenken müssen. Denn das umfassende Werk des Abbé de St. Pierre: »Memoires pour rendre la paix perpetuelle en Europe« (3 Bände), das zu Utrecht im Jahre 1713 erschien, ist späterhin das Vorbild für eine ganze Reihe ähnlicher Versuche geworden. Wer war dieser Autor?

Charles Irénée Castel de St. Pierre gehört einer alten und vornehmen Familie der Normandie an, welche mit der des Marschalls Villars verwandt war und deren Güter einen großen Complex bei Barfleur bildeten. Das alte Schloß St. Pierre, wo Charles Irénée am 18. Februar 1658 geboren wurde, zeichnete sich weder durch besondere Pracht seiner Einrichtung noch durch hervorragend decorativen Schmuck aus. Denn der Besitzer desselben, Herr de St. Pierre, welcher das Amt eines königlichen Gouverneurs von Valogne bekleidete, galt in der ganzen Umgegend als ein schlichter Edelmann, der trotz des Alters und Reichthums seines Geschlechts es liebte, ein einfaches und wenig luxuriöses Leben zu führen. Unter solchen Verhältnissen wuchs Charles Irénée auf, in allen ritterlichen Künsten geübt, doch sehr ernsten und in sich gekehrten Sinnes und viel mehr für das Studium der Wissenschaften und zur betrachtenden Auffassung der Natur und des Lebens geeignet als zur Verfolgung einer glänzenden staatsmännischen oder militärischen Laufbahn. Es war daher wie selbstverständlich, daß, als der junge Mann das College von Caen verließ und nun die Frage nach der Wahl des Berufes an ihn herantrat, er sich zur geistlichen Laufbahn entschlossen zeigte. Aber der Superior des Ordens, dem er sich vorstellte, wies ihn ab und machte ihm begreiflich, daß ein junger Mann von einer so außerordentlichen Zartheit der Constitution sich nur wenig eigne, ein starker Diener der Kirche zu werden. Ob diese Weigerung unserm jungen Charles nicht unwillkommen war? Jedenfalls regte sich schon früh in ihm ein energischer Unabhängigkeitssinn, dem er als einzelnes Glied der

großen Kirchenhierarchie nur schwer hätte nachleben können. Wesentlich wurde er auch hierin durch seinen Jugendfreund Varignon, den später berühmten Mathematiker, bestärkt, mit dem ihn ein inniges Freundschaftsverhältniß von Caen aus verband und der ihn auch, als er sich entschloß nach Paris zu gehen, dorthin begleitete.

Hier widmete er sich ausschließlich der Philosophie und den historischen und politischen Wissenschaften, denen er mit großem Eifer oblag. Durch Familienbeziehungen und gesellschaftliche Stellung in die ersten Kreise eingeführt, konnte es nicht fehlen, daß der junge, hochbegabte Gelehrte sehr bald Gegenstand der Bewunderung und Hochschätzung ward. Schon 1695 eröffneten sich ihm die Pforten der Akademie Française, in die er an Stelle Begeret's trat. Unabhängig, reich und von dem Wunsche beseelt, sehr bald eine ihm zusagende öffentliche Wirksamkeit zu erlangen, verließ St. Pierre 1697 Paris und nahm seinen Aufenthalt in Versailles, in der Hoffnung, hier Beziehungen zum Hof und den einflußreichsten Persönlichkeiten anzuknüpfen. Es gelang ihm auch, durch Vermittelung befreundeter Personen der Herzogin von Orleans empfohlen zu werden, die den gelehrten Akademiker von nun an als ihren besonderen Schützling betrachtete. Als Almosenier derselben gelangte er 1702 in den Besitz der Abtei von Tiron, die einst der Dichter Desportes inne hatte. Der Abbé war ein gern gesehener Gast in den vornehmen Gesellschaften von Versailles, obgleich er selbst gesteht, daß er dort sich oft gar nicht recht am Platze fühlte. Eine gewisse Scheu, die er nie los wurde, vielleicht auch eine Art Unbeholfenheit der Rede ließ die Tiefe und den Glanz seines Geistes selten so recht zur Geltung kommen. Er sehnte sich nach einer praktischen Thätigkeit und ergriff daher dankbar das Anerbieten, das ihm der Abbé de Polignac machte, ihn zum Congreß nach Utrecht (1712) zu begleiten.

Seit frühester Jugend war St. Pierre von der Sehnsucht beherrscht, für die edlen und großen Staatsideale, mit denen ihn das Studium der antiken Historiker, insbesondere des Plutarch, erfüllt hatte, einen Wirkungskreis zu finden. Die Hälfte seines Lebens hatte er in Hörsälen, Akademien, Bibliotheken und Salons verlebt und nun bot sich ihm endlich eine praktische Handhabe, seinen politischen Ideen Fleisch und Blut zu geben. Aber wie groß war die Enttäuschung des Abbé! Er, der idealgesinnte Philanthrop, mehr einem enthusiastischen Gefühl für das Glück und den Frieden der Menschheit als einem bestimmten politischen System folgend, inmitten einer Anzahl schlauer und geriebener Diplomaten, von denen einer immer nur darauf ausging, den andern zu täuschen.

Man war zusammengekommen, um den spanisch-bourbonisch-habsburgischen Erbfolgestreit zu schlichten, aber wie in einem unlöslichen Knäuel hatten sich immer neue Streitpunkte ergeben und immer complicirtere Verwickelungen herausgestellt. Dem Abbé schien hier der Stoff für unerschöpfliche Kriege vorzuliegen, und statt des Friedens waren es nur wieder neue Streitpunkte, die ihm aus diesen endlosen Berathungen resultirten. Da legte er eines Tages dem Bischof von Fréjus, späterem Cardinal von Fleury, eine Schrift vor, in der er nichts Geringeres entwickelte als den Plan, einen dauernden und beständigen Frieden in Europa herzustellen! Der Staatsmann, dem er seine Arbeit anvertraute, gab sie ihm mit den Worten zurück: »Vous-avez oublié un article essentiel, celui d'envoyer des missionaires pour toucher le coeur des princes et leur parsuader d'entrer dans vos vues.«

In dieser Antwort des französischen Würdenträgers liegt offenbar das Geheimniß des ganzen Friedensproblems, und obwohl ein Zeitraum von 170 Jahren verflossen ist, so wird man nicht fehlgehen, wenn man die Anwendbarkeit jenes Wortes auch auf unsere Zeit behauptet. Der Abbé de St. Pierre ließ sich indeß hierdurch nicht abhalten, seinen Plan weiter auszuarbeiten, so daß aus jenem ersten kurzen Entwurf das umfassende berühmte Werk hervorgegangen ist, das seinen Namen als einen der glänzendsten unter den Staatsphilosophen und Philanthropen aller Zeiten erscheinen ließ.

Die Frage, auf welchem Wege der Abbé sein Ziel, den dauernden Friedenszustand unter den Europäischen Staaten, zu erreichen gedenkt, führt uns direct auf den Inhalt seiner Vorschläge. Er knüpt direct an das Projekt an, das schon vorher der König Heinrich IV. von Frankreich entworfen hatte.*) Hatte dieser Fürst an den Plan einer Universalmonarchie gedacht, d. h. eines föderativen und unauflöslichen Bündnisses aller europäischen Staaten (wobei er Rußland und die Türkei ausschließen wollte), innerhalb dessen allerdings Frankreich eine Art Suprematie behaupten sollte, so ist der Gedanke des Abbé de St. Pierre viel idealer und volksthümlicher. Sämmtliche Staaten sollen Gesandte delegiren, welche einen obersten Senat (Diète européenne) bilden. Dieser würde das Forum sein, vor welchem die Fürsten ihre Streitigkeiten darzulegen und von welchem sie die Entscheidung, die unabänderlich wäre, zu erwarten hätten. Die Grundbestimmungen sind in eine große Anzahl von Artikeln gebracht, welche die Idee

*) Vergl. Wheaton, »Histoire des progrès du droit des gens en Europe et en Amerique« (Bd. I, S. 318 fg.).

nach allen Richtungen hin specialisiren, ihre Ausführbarkeit darlegen und Maaßregeln gegen den etwaigen Mißbrauch festsetzen. Jean Jaques Rousseau, der später (1760) auf Veranlassung des Grafen von St. Pierre, des Neffen unseres Abbé, einen Auszug aus dem Werke veranstaltete, faßt die vielen Artikel in folgende fünf Hauptbestimmungen zusammen: »Par le premier, les souverains contractants établiront entre eux une alliance perpetuelle et irrévocable, et nommeront des plénipotentiaires pour tenir dans un lieu déterminé une Diète ou un congrès permanent, dans lequel toutes les differences des parties contractantes seront réglées et terminées par voix d'arbitrage ou de jugement.«

»Par le second on specifiera le nombre des souverains dont les plénipotentiaires auront voix à la Diète, ceux qui seront invités d'acceder au traité; l'ordre, le temps et la manière, dont la présidence passera de l'un à l'autre par intervalles égaux; enfin la quotité relative des contributions et la manière de les lever, pour fournir aux dépenses communes.«

»Par le troisième la confédération garantira à chacun de ses membres la possession et le gouvernement de tous les états, qu'il possède actuellement, de même que la succession, élective ou héréditaire, selon que le tout est établi par les loix fondamentales de chaque pays; et pour supprimer tout d'un coup la source des démêlés, qui renaissent incessamment, on conviendra de prendre la possession actuelle et les derniers traités pour base de tous les droits mutuels des puissances contractantes, renonçant pour jemais et réciproquement à toute autre prétention entérieure, sauf les successions futures contentieuses et autres droits à écheoir, qui seront tous réglés à l'arbitrage de la Diète, sans qu'il soit permis de s'en faire raison par voix, de fait, ni de prendre jamais les armes l'un contre l'autre, sous quelque prétexte, que puisse être.«

»Par le quatrième on specifiera les cas, ou tout allié, infracteur du traité, serait mis au ban de l'Europe et proscrit comme ennemi publique, s'il réfusait d'exécuter les jugements de la grande alliance, qu'il fit des préparatifs de guerre, qu'il negociât des traités contraires à la confédération, qu'il prit des armes pour lui résister, ou pour attaquer quelqu'un des alliés.« (Il sera encore convenu par le même article, qu'on armera et agira offensivement, conjointement et à frais communs, contre tout état un ban de l'Europe, jusqu'à ce qu'il ait mis bas les armes, exécuté les jugements et réglements de la Diète, réparé

les torts, remboursé les frais et fait raison même de préparatifs de guerre, contraires au traité.)

Enfin par le cinquième les plénipotentiaires du corps européen auront toujours le pouvoir de former dans la Diète à la pluralité des voix pour la provision, et aux trois quarts des voix cinq ans après pour la définitive, sur les instructions de leurs cours, les réglements, qu'ils jugeront importants pour procurer à la république européenne et à chacun de ses membres, tous les avantages possibles; mais on ne pourra jamais rien changer à ces cinq articles fondamentaux, que du consentement unanime des confédérés.

Offenbar muß hier das Hauptgewicht auf Art. 4 gelegt werden, durch den der ganze Plan erſt an Ausführbarkeit gewinnt. Aber weder St. Pierre noch Rouſſeau verhehlen ſich, daß die Realiſirung ihrer Vorſchläge auf tauſende von einzelnen Schwierigkeiten ſtoßen würden, welche theils in der egoiſtiſchen, theils in der gewaltſamen Natur der leitenden Fürſtlichkeiten, theils in der Organiſation der Staaten ſelbſt liegen. Nichtsdeſtoweniger umgehen ſie dieſe Bedenken, denn »Les petites difficultés«, bemerkt Rouſſeau, »se lèvent aisément au besoin; et ce n'est pas d'elles qu'il s'agit dans une entreprise de l'importance de celle-ci.« Und der Abbé de St. Pierre geſteht: »La grandeur de l'object me donne assez de courage pour ne me pas rebuter du grand nombre d'obstacles, qui se présenterait en foule de toutes les côtées.« Es war aber noch eine andere Art von Muth, den der Verfaſſer in ſeinem groß angelegten Werke bewieſen hat: es herrſcht darin jener männliche Freimuth, den die Schriftſteller jener Zeit nur zu ſelten bewieſen und von dem der Abbé auch bei anderer Gelegenheit glänzende Proben abgelegt hat. So hatte er in ſeiner Schrift »Les Polysynodes« eine Reihe von Regierungsmaaßregeln Ludwigs XIV. einer ſcharfen Kritik unterzogen, wie er überhaupt dieſem Fürſten den Beinamen des „Großen", den ihm ſeine Schmeichler beigelegt hatten, entziehen zu müſſen glaubte. Denn weder ſein unſinniger Luxus und die in Folge deſſen nothwendig gewordene Ueberbürdung des Landes mit Steuern, noch manches andere, wie die Zurücknahme des Edicts von Nantes u. dergl., konnte der verurtheilenden Kritik des Abbé entgehen. Dieſe Schrift machte Aufſehen und der Cardinal von Polignac ſandte ſie zur Beurtheilung der Akademie zu. St. Pierre wünſchte ſich zu rechtfertigen, wurde jedoch nicht zugelaſſen. Die Byzantiner dieſer gelehrten Körperſchaft beantworteten jenes von hohem ſittlichen Freimuth zeugende Memoire mit der Excluſion ſeines Verfaſſers, welche am 5. Mai 1718 erfolgte.

Das hinderte freilich den Exakademiker nicht, in seiner scharfen und freimüthigen Weise auch ferner Dinge und Personen zu beleuchten. Allmählig erstreckte sich seine kritische Schriftstellerei auf alle politischen und moralischen Zustände seiner Zeit, indem er sich nicht blos begnügte, negative Kritik zu üben, sondern überall bemüht war, mit positiven Reformvorschlägen hervorzutreten. Insbesondere waren es die Rechts- und Verwaltungsverhältnisse seines Vaterlandes, in denen er u. A. auf Abschaffung des Aemterkaufs, auf Hervorziehung des wirklichen Verdienstes und auf Vereinfachung der ganzen Staatsmaschinerie drang. Aber auch die Schäden und Mißbräuche der Kirche und des Schulwesens entgingen seinem prüfenden Blick nicht. Unter seinen Schriften ist eine, welche er gegen das Cölibat gerichtet hatte, berühmt geworden. Der Reform des französischen Schulwesens sind eine ganze Reihe bald größerer, bald kleinerer Arbeiten gewidmet. Besondere Aufmerksamkeit richtete er auf die Schäden des französischen Akademiewesens, wie er ja auch auf Neubegründung einer naturwissenschaftlichen und medizinischen Akademie und überhaupt auf die Reorganisation dieser gesammten höheren Gelehrtencorporationen drang. Vor allem aber scheint ihm die Errichtung einer sogenannten politischen Akademie, einer Anstalt zur Ausbildung höherer Verwaltungsbeamten, von höchster Wichtigkeit. Er verspricht sich davon eine theilweise Beseitigung der Mißbräuche, welche die Käuflichkeit der Aemter nothwendig zur Folge haben mußte. So bilden diese seine Schriften zur Staats- und Gesellschaftsreform die größere Hälfte seiner 18 Bände umfassenden »Ouvrages de politique et de morale« (Rotterdam 1738—41). Später wurden diese gedankentiefen, gehaltvollen und freimüthigen Arbeiten vielfach geplündert und zu allerhand Combinationen und Auszügen benutzt.

Wäre letzteres bei Lebzeiten des Abbé geschehen, so wäre er kaum deshalb ungehalten gewesen. Denn er war so wenig auf seinen eigenen Autorruhm eitel, es war ihm immer nur so sehr um die Sache, die er verfocht, zu thun, daß er — eine fast unfranzösische Eigenart — vielfach den Stil in seinen Schriften vernachlässigte und der Form überhaupt wenig Werth beimaaß. Und schlicht und wahr wie die Diction seiner Werke war auch der große Mann. Es gab nur eins, das ihn bis zur Verachtung des Gegners bringen konnte, dieses war Schein und unwahres Wesen. Aber bei allem Fanatismus für Wahrhaftigkeit wie edel, schonend und rücksichtsvoll konnte er im persönlichen Verkehr sein und dieses in einer Gesellschaft, die größtentheils aus Byzantinern, Heuchlern und Schmeichlern bestand. Abbé de St. Pierre war eine durch und

durch ideal angelegte Natur und von großer Herzensgüte.*) Sein Wahrspruch war: »Donner et pardonner.« Er hatte das Glück, so frei und unabhängig zu sein, daß er sein Leben ganz entsprechend seiner bessern Natur gestalten konnte. Dieses bewirkte eine Harmonie seines innern und äußern Wesens, ein Gleichmaaß seiner Gemüthsstimmung, daß er, wie einer seiner Biographen bemerkt,**) als einer der glücklichsten Menschen, die je gelebt, gepriesen werden kann. Von dieser Glücksempfindung war er selbst oft erfüllt. So schrieb er noch kurz vor seinem Tode an einen Freund: »Si la vie est une loterie pour le bonheur, il se trouvera qu'à tout prendre il m'est échu un de meilleurs lots, que je ne changerais pas contre un autre et il me reste une grande esperance de bonheur éternel.« Abbé de St. Pierre starb am 29. April 1743, ein ehrwürdiger und glücklicher Greis von 83 Jahren. Es ist bemerkenswerth, daß es seinem Nachfolger in der Akademie, Herrn von Maupertuis, verwehrt wurde, ihm die „Eloge" zu halten. Dafür hat aber ein Größerer, ein Geistes- und Herzensverwandter des Verstorbenen, Jean Jaques Rousseau, ihn gewürdigt. Er nennt ihn »Un homme rare, l'honneur de son siècle et de son espèce et le seul peut-être depuis l'existence du genre humaine, qui n'eut d'autre parti que celui de la raison.«

Daß das Hauptwerk des französischen Abbé in alle europäischen Sprachen übersetzt und vielfach commentirt wurde, aber auch manche Gegenschriften hervorgerufen hat, beweist, daß der Verfasser einem in Millionen Menschen lebenden Gefühl Ausdruck gegeben und daß er auf eine offene Wunde am Leibe des Menschengeschlechts nicht nur hingewiesen, sondern auch dafür das rechte Heilmittel angegeben hat. Aber diesem literarischen Erfolge des Buches entsprach durchaus nicht die praktische politische Wirkung seines Inhalts. Die Diplomaten und Staatsmänner schoben es als ein Product phantastischer Ideologie achselzuckend bei Seite und selbst die Freunde und Bewunderer des philosophischen Abbé (wie z. B. Leibniz) sahen darin mehr eine Frucht seines edlen Herzens, als eine praktische Handhabe zur Herstellung eines dauernden Friedens. Nicht ohne Ironie äußerte sich Leibniz in einem Briefe an einen befreundeten Gelehrten: „Ich habe einiges von dem Project gesehen, das Herr de St. Pierre aufgestellt hat, um in Europa ewigen Frieden zu stiften. Ich erinnerte mich dabei irgend einer

*) D'Alembert sagt, daß das Wort bienfaisance durch ihn erst in der französischen Sprache eingeführt worden sei.

**) Goumy, »Etude sur la vie et les écrits de l'abbé de St. Pierre« (Paris 1859).

Aufschrift über einer Kirchhofspforte, welche lautete: „Ewiger Friede“. Denn freilich die Todten schlagen sich nicht mehr, die Lebenden aber sind in anderer Stimmung und die Mächtigsten unter ihnen zollen den Aussprüchen der Gerichtshöfe gar keine Achtung. Alle diese Königsherren müßten erst sein bürgerlich Caution stellen, die Könige von Frankreich z. B. hundert Millionen Thaler, der König von England den verhältnißmäßig entsprechenden Betrag, um die Vollziehung im Falle der Widersetzlichkeit gegen Schiedssprüche durch ihr eigenes Geld sicher zu stellen. Meine Meinung ist, man sollte dies Schiedsgericht in Rom einrichten und den Papst zum Gerichtspräsidenten machen, wie er ja ehemals auch als Schiedsrichter zwischen christlichen Fürsten gewirkt hat. Gleichzeitig wäre aber auch nöthig, daß die Geistlichkeit ihre frühere Autorität wieder erlangte und daß Interdicte und Kirchenbann ungehorsame Könige und Königreiche, wie zur Zeit Nicolaus V. und Gregor VII. in Schrecken versetzen könnten. Damit dem auch die Protestanten zustimmen könnten, müßte man Seine Heiligkeit bitten, in Rom diejenige Kirchenverfassung herzustellen, die zu Zeiten Karl's des Großen bestand, als das Concil zu Frankfurt gehalten wurde und auf alle nachfolgenden, nicht mehr als ökumenisch geltenden Concilienbeschlüsse Verzicht zu leisten. Außerdem müßten die Päpste den ersten römischen Bischöfen ähnlich werden .....“ Hier hören wir allerdings mehr den kurfürstlich Mainzischen Publicisten und Braunschweigisch-Lüneburgischen Hofrath als den großen Denker reden. Des letztern wenigstens wäre es bei Weitem würdiger gewesen, der Idee, welche dem Project des französischen Abbé zu Grunde liegt, auf ihren philosophischen und sittlichen Gehalt hin ernstlich zu prüfen, als über ihre etwaige Ausführbarkeit in mehr oder minder zweifelhaften Scherzen sich zu ergehen. Freilich fanden selbst die wohlmeinendsten, wie Rousseau, in den Vorschlägen den Beweis, daß St. Pierre die Menschen und die menschliche Gesellschaft zu ideal aufgefaßt habe. Dem trüben Pessimismus Rosseau's schien der Grund für die verschwindend geringe Wirkung jenes gut gemeinten Planes der: »pour avoir voulu rendre les hommes semblables à lui, au lieu de les prendre tels, qu'ils sont et tels, qu'ils continueront d'être.«*)

Unter den mancherlei Nachahmungen, die das Werk St. Pierre's auch in Deutschland gefunden hat, möchten wir auf eine kleine, aber höchst merkwürdige Schrift eines anonymen Autors hinweisen,

*) Jugement sur le projet de la paix perpetuelle de l'abbé de St. Pierre. Petits chefs-d'œuvre de J. J. Rousseau. Paris 1748.

welche zu Frankfurt 1747 erschien und den Titel führt: „Beweiß, daß die Universal-Monarchie vor die Wohlfahrt von Europa und überhaupt des menschlichen Geschlechts die größte Glückseligkeit würcken würde.“ Der sehr freisinnige Verfasser hat ganz wohlgethan, sich nicht zu nennen, sonst hätte ihm unter Anderm dasjenige, was er über die Ueberflüssigkeit der Fürsten sagt, eine Anklage wegen Majestätsbeleidigung verschiedener Serenissimi eingetragen. So heißt es in einer Stelle in Bezug auf das Verhältniß der Kaiserlichen Majestät zu einzelnen Territorialfürsten: „Wenn sie sich doch ihre Wahlcapitalationen kein Hinderniß seyn ließen wieder viele kleine Tyrannen in Teutschland, die in allen ihren Handlungen den unsinnigen Vorsatz veroffenbahren, daß sie ihren Unterthanen den Bettelstab in die Hände zu geben fest entschlossen sind und hierbey allerley Arthen von Grausamkeiten noch zum Ueberfluß wieder sie ausüben, alle ernstliche und würksame Mittel vorzukehren und so gar zur Entsetzung der Landes-Regierung zu schreiten! keine Verbindlichkeit kann die erste Verbindlichkeit eines Regenten, nehmlich die Wohlfahrt seines Reiches zu befördern, aufheben. Es ist aber nichts schädlicheres vor die Wohlfahrt des Reiches als die Sicherstellung solcher Tyrannen.“ Wenn man bedenkt, daß dieses 40 Jahre vor der großen französischen Revolution geschrieben wurde, so wird man dem muthigen Verfasser alle Anerkennung zollen müssen. Im Uebrigen plaidirt das Schriftchen für die Universalmonarchie wesentlich aus Gründen, die dem Abbé de St. Pierre entlehnt sind. In dieser Staatsform wird eine sichere Garantie für die Herstellung eines dauernden Friedenszustandes gefunden, da die eigentlichen Kriegsschürer und Störenfriede nach dem Verfasser eigentlich nur die Fürsten sind. Daß jedoch die Staatsform dieses Universalreiches nicht eine Republik, sondern immer noch eine Monarchie sein soll, ist eine Concession, die der Autor den Anschauungen seiner Zeit zu machen sich veranlaßt sieht.

Einen mehr polemischen Charakter trägt eine andere deutsche Schrift, welche ausdrücklich Bezug nimmt auf den sogen. Entwurf Heinrich IV.*) und das Werk des Abbé de St. Pierre, aber mit steter Berücksichtigung der damaligen politischen Zustände: „Der ewige und allgemeine Friede in dem durch ein beständiges Bündniß in einem Staatskörper zu vereinigenden christlichen Europa“ (Göttingen 1763). Der gemäßigt

*) Ein solcher ist allerdings nach dem Tode des Fürsten in den Papieren des Herzogs von Sully gefunden worden.

denkende Verfasser ist ein Gegner dieser idealen und radicalen Friedensbestrebungen, obgleich er auch gar kein Freund des Krieges zu sein scheint, da er mehrere Kapitel der Betrachtung seiner culturwidrigen Folgen widmet. So heißt es auch am Schlusse des Buches: „Die neueren Weltweisen behaupten, daß diese Welt die beste sei, ohngeachtet sie nicht leugnen können, daß sich darin viel Böses befinde. Ich glaube, daß man mit gutem Grunde eben dieses von der gegenwärtigen Staatsverfassung sagen könne, obgleich die Kriege darin ein nothwendiges Uebel sind und daraus nicht verbannt werden können. Laßt uns also keine theils unmögliche, theils unnöthige neue Staatsverfassung, sondern nur dieses wünschen, daß der Frieden in der alten ferner bestehe und daß die Völker in unserem Welttheile und ihre Regenten denselben durch eine genaue Beobachtung der Grundsätze der Gerechtigkeit und Menschenliebe und der Gemüthsmäßigung in Zukunft eine längere Dauer und größere Festigkeit, als in vorigen Zeiten geschehen ist, geben mögen." Wir haben es hier offenbar mit einem schon damals sich vorfindenden Exemplar jener interessanten aber unsterblichen Species von wohlwollenden aber charakterschwachen Staatsgelehrten zu thun, für die leider unsere deutschen Universitäten sich als so treffliche Pflanzstätten erwiesen haben. Am wunderbarsten ist die traurige Logik dieser Herren: Der Krieg ist ein großes Uebel, ein moralisches und wirthschaftliches für die Völker, aber ihn ganz und gar zu beseitigen, hieße doch der Culturentwickelung des Menschengeschlechts Stillstand gebieten wollen. Diese Schlußfolgerung findet sich auch in einer ganzen Reihe von Werken von Philosophen,*) Staats- und Völkerrechtslehrern früherer und auch unserer Zeit. Wenden wir uns jedoch von so wenig erfreulichen Erscheinungen ab und lassen unser Auge bis in das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts schweifen, so treffen wir zuerst auf die Lichtgestalt Joh. Gottfr. Herder's, der die Idee des ewigen Friedens in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität" wiederum aufgenommen hat.

---

*) Unter den neuern deutschen Philosophen, welche den Krieg aus Gründen einer „männlich sittlichen Pädagogik" für das Menschengeschlecht beibehalten wissen wollen, sind u. A. Hegel, Lotze, Trendelenburg und neuerdings auch Adolf Lasson zu nennen. Es ist kaum nöthig, die Hinfälligkeit ihrer Gründe erst zu beweisen, wenn man erwägt, daß z. B. Hegel die Befürchtung hegt, die Menschheit könnte durch einen dauernden Frieden verweichlicht werden und hierdurch physisch und moralisch entarten. Als ob das moderne Leben mit den tausenden wirthschaftlichen, intellectuellen und ethischen Interessen nicht genug an todesmuthigen Kämpfen, an Gelegenheit zu opferfreudiger Hingebung für Vaterland, Freiheit und Menschheit darböte!

Herder unterscheidet in der Menschheit erhaltende und zerstörende Kräfte. Wie es in der Natur Pest, Mißwachs, Erdbeben gibt, so in der Menschenwelt Völkerrevolutionen, Verwüstungen, Kriege. Freilich hat uns die Natur selbst die Mittel als Waffe gegen jene zerstörenden Elemente gegeben: die allgemeine Menschenvernunft und die Gerechtigkeit; sie sind uns in Kopf und Herz gepflanzt, um uns gegen jene Dämonen zu schützen. „Seht jene weibliche Idealgestalt," ruft er aus, „Oel und Arznei am Arm und einen Fruchtstengel in der Hand, nicht etwa nur als Symbole, sondern als die stillwirkenden Mittel, wo nicht zu einem ewigen Frieden, so gewiß doch zur allmähligen Verminderung der Kriege. Sie nahet sich, um vor Allem Friedensgesinnungen einzuflößen."

Hier liegt der Hauptgedanke der Herder'schen Reflexionen. Nicht durch äußere Institutionen und völkerrechtliche Verträge, sondern von Innen heraus durch allmählige Heranbildung der Menschen zu jener hohen, idealen Friedensgesinnung, die die Garantie, aber auch Grundlage und Zweck aller höheren menschlichen und universellen Cultur ist, nähern wir uns dem großen Ziele.

Sehen wir zu, wie der große Humanist das Problem, die Menschen zur erhabenen Friedensidee zu erziehen, in Angriff nimmt. Gewiß, wenn irgend etwas geeignet ist, uns den moralischen Abstand zum Bewußtsein zu bringen, der zwischen unserer und jener Zeit vor 100 Jahren liegt, so braucht man nur auf diese Herder'schen Gedanken hinzuweisen und zu sehen, mit welch frivolem und rohem Hochmuth das chauvinistisch entartete Geschlecht unserer Tage, dem freilich das Verständniß für die innere Hoheit jener Ideen längst abhanden gekommen, es aufnimmt, wenn man es wagt, sie auf jene Quelle humaner und edler Denkart zu verweisen:

„Der Krieg, wo er nicht erzwungene Selbstvertheidigung, sondern ein toller Angriff auf eine ruhige, benachbarte Nation ist, ist ein unmenschliches, ärger als thierisches Beginnen, indem er nicht nur der Nation, die er angreift, unschuldiger Weise Mord und Verwüstung droht, sondern auch die Nation, die ihn führt, ebenso unverdient als schrecklich hinopfert. Kann es einen abscheulicheren Anblick für ein höheres Wesen geben, als zwei einander gegenüberstehende Menschenheere, die unbeleidigt einander morden? Und das Gefolge des Krieges, schrecklicher als er selbst, sind Krankheiten, Hungersnoth, Pest, Raub, Gewaltthat, Verödung der Länder, Verwilderungen der Gemüther, Zerstörung der Familien, Verrohung der Sitten auf lange Geschlechter hinaus. Alle edle Menschen sollten diese Gesinnung mit warmem Menschengefühl ausbreiten, Väter und

Mütter ihre Erfahrungen darüber den Kindern einflößen, damit das fürchterliche Wort Krieg, das man so leicht ausspricht, den Menschen nicht nur verhaßt werde, sondern, daß man es mit gleichem Schauder wie Pest, Hungersnoth, Erdbeben, schwarzen Tod zu nennen und zu schreiben kaum wage . . .“

* * *

„Immer mehr muß sich die Gesinnung verbreiten, daß der ländererobernde Heldengeist nicht nur ein Würgeengel der Menschheit sei, sondern auch lange nicht die Achtung und den Ruhm verdiene, die man ihm aus der Tradition der Griechen, Römer und Barbaren her zollt. So viel Gegenwart des Geistes, so viel zusammenfassende Vorsicht und Voraussicht und schnellen Blick er fordern möge, so wird der edelste Held vor und nach der Schlacht nicht nur das Geschäft beweinen, dem er seine Gabe aufopfert, sondern auch gern gestehen, daß, um Vater eines Volkes zu sein, wenn nicht mehr, so doch edlere Gaben, in fortgehender Bemühung und ein Charakter erfordert werde, der seinen Kampfpreis weder Einem Tage zu verdanken hat, noch ihn mit dem Zufall und dem blinden Glück theilt. Alle Verständigen sollten sich vereinigen, durch echte Kenntniß alter und neuer Zeiten den falschen Schimmer wegzublasen, der um einen Marius, Sulla, Attila, Gangischan, Tamerlan u. s. w. gaukelt, bis endlich jeder gebildeten Seele Gesänge auf sie und auf Lips Tullian gleich heroisch erscheinen . . .“

* * *

„Immer mehr muß sich die falsche Staatskunst entlarven, die den Ruhm eines Regenten und das Glück seiner Regierung und Erweiterung der Grenzen, in Erjagung oder Erhaschung fremder Provinzen, in vermehrte Einkünfte, schlaue Unterhandlungen, in willkürliche Macht, List und Betrug setzt. Die Mazarins, Louvois, du Terrays und ihres Gleichen müssen im Angesicht des ehrlichen Volkes wie sie sind erscheinen, so daß es wie einst einmal klar wird, daß jeder Betrug der falschen Staatskunst am Ende sich selbst betrüge. Die allgemeine Stimme muß über den Werth des bloßen Staatsranges und seiner Zeichen, selbst über die aufdringendsten Gaukeleien der Eitelkeit siegen“.

* * *

„Der Patriotismus muß sich nothwendig immer mehr von Schlacken reinigen und läutern. Jede Nation muß es fühlen lernen, daß sie nicht im Auge Anderer, nicht im Munde der Nachwelt, sondern nur in sich, in sich selbst groß, schön, edel, reich, wohlgeordnet, thätig und glücklich werde und daß sodann die fremde wie die späte Achtung ihr wie der Schatten dem Körper folgt. Mit diesem Gefühl muß sich nothwendig Abscheu und Verachtung gegen jedes leere Auslaufen der Ihrigen in fremde Länder, gegen das nutzlose Einmischen in ausländische Händel, gegen jede leere Nachäffung und Theilnehmung verbinden, die unser Geschäft, unsere Ruhe und Wohlfahrt stören. Lächerlich und verächtlich muß es werden, wenn Einheimische sich über ausländische Angelegenheiten entzweien, sich hassen, verfolgen, verschwärzen und verläumden. Wie fremde Banditen und Meuchelmörder müssen die erscheinen, die aus toller Brunst für oder gegen ein fremdes Volk die Ruhe ihrer Mitbrüder untergraben“ . . .

* * *

„Dagegen muß jede Nation allgemach es unangenehm empfinden, wenn eine andere Nation beschimpft und beleidigt wird; es muß allmählig ein gemeinsames Gefühl erwachen, daß jede sich an der Stelle jeder anderen fühle. Hassen wird man den frechen Uebertreter fremder Rechte, den kecken Beleidiger fremder Sitten und Meinungen, den prahlenden Aufdringer seiner eigenen Vorzüge an Völker, die diese nicht begehren. Unter welchem Vorwand Jemand über die Grenze tritt, dem Nachbar als einem Sklaven das Haar abzuscheeren, ihm seine Götter aufzuzwingen und ihm dafür seine Nationalheiligthümer in Religion, Kunst, Vorstellungsart und Lebensweise zu entwenden: im Herzen jeder Nation wird er einen Feind finden, der in seinen eigenen Busen blickt und sagt: ‚Wie, wenn das mir geschähe?‘ Wächst dies Gefühl, so wird unvermerkt eine Allianz aller gebildeten Nationen gegen jede einzelne anmaaßende Macht sich bilden. Auf diesen stillen Bund ist gewiß früher zu rechnen als auf ein förmliches Einverständniß der Höfe und Cabinette. Von diesen kann man keine Vorschritte erwarten; aber auch sie müssen endlich ohne Wissen und wider Willen der Simme der Nationen folgen.“

* * *

„Laut empört sich das menschliche Gefühl gegen freche Anmaaßungen im Handel, sobald ihm unschuldige, fröhnende Nationen

um einen Gewinn, der ihnen nicht einmal zu Theil wird, aufgeopfert werden. Handel soll, wenn auch nicht aus den edelsten Trieben, die Menschen vereinigen, nicht trennen, er soll, wenn gleich nicht im edelsten Gewinn, ihr gemeinschaftliches und eigenes Interesse wenigstens als Kinder kennen lernen. Dazu ist das Weltmeer da; dazu wehen die Winde; dazu fließen die Ströme. Sobald eine Nation allen anderen das Meer verschließen, den Wind nehmen will, ihrer stolzen Habsucht wegen, so muß, je mehr die Einsicht in's Verhältniß der Völker gegen einander zunimmt, der Unmuth aller Nationen gegen eine Unterjocherin des freiesten Elements, gegen die Räuberin jedes höchsten Gewinnes, die anmaaßende Besitzerin aller Schätze und Früchte der Erde erwachen . . ."

* * *

„Je mehr die Menschen Früchte einer nützlichen Thätigkeit kennen und einsehen lernen, daß durch's Kriegsbeil nichts gewonnen, aber viel verheert wird, je mehr die schmähenden Vorurtheile von einer mit göttlichem Berufe zum Kriege geborenen Kaste, in der Heldenblut fließe, verächtlich und lächerlich werden, desto mehr Ansehen wird der Aehrenkranz, der Apfel- und Palmenzweig vor dem traurigen Lorbeer erhalten, der neben dunkeln Cypressen wächst und sammt Nesseln und Dornen nur Lacerten und Bubonen unter sich liebt . . ."

„Die sanfte Verbreitung dieser Grundsätze sind das Oel und die Arznei der großen Friedensgöttin Vernunft, deren Sprache sich endlich Niemand entziehen kann . . ."

* * *

Diese und ähnliche Grundsätze, die Herder an zerstreuten Stellen seiner „Briefe zur Beförderung der Humanität" bald ausführlicher entwickelt, bald in aphoristischer Form darbietet, bilden freilich kein zusammenhängendes System von Maaßregeln zur Herstellung des ewigen Friedens. Das lag auch gar nicht in seiner Absicht. Aber er hat die historisch-philosophischen Grundlagen, gewissermaaßen das Fundament für diese Gedanken in seinem Werke, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" entwickelt, in denen er die einzelnen Stadien in der historischen Gesammtentwickelung der Menschheit als Etappen darstellt, auf dem Wege zur Humanität, dem letzten Zwecke aller menschlichen Cultur. So werthvoll und unschätzbar dieses epochemachende und

classische Werk für eine humane Auffassung der Weltgeschichte gewesen und noch gegenwärtig ist, so lagen doch solche Betrachtungen ganz und gar in dem Charakter der Aufklärungs- und Humanitätsbestrebungen des vorigen Jahrhunderts, insbesondere gilt dieses auch von dem mit Vorliebe behandelten Object unserer Studie: die etwaige Möglichkeit, die menschliche Gesellschaft auf dauernden Friedensfuß zu bringen. Und so bildet der ewige Friede fortdauernd den Gegenstand literarischer Behandlung, an dem sich Historiker, Philanthropen und Rechtsgelehrte aller Nationen mehr oder minder betheiligen. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß hierbei nur selten wirklich originelle Ideen zu Tage gefördert werden. Man wiederholt und widerlegt frühere Ansichten, im besten Falle modificirt oder schwächt man sie ab, was meist von Denjenigen geschieht, welche sich einer „staatsmännischen Ansicht" über das Problem rühmen.

Zu den Staatsphilosophen des 18. Jahrhunderts, welche sich mit dem Problem des ewigen Friedens beschäftigt, gehört auch der Engländer Jeremy Bentham, der berühmte Urheber jener Nützlichkeitstheorie (»Utilitarism«), welche er in einer Reihe Werken entwickelt hat. Ursprünglich dem Advokatenstande angehörend, entsagte er bald diesem, um ganz juristischen und philosophischen Studien sich zu widmen, als deren reife Frucht wir seine »Introduction to the principles of moral and legislation« (1789) anzusehen haben. Wie weit der Genfer Etienne Dumont, der intime Freund Bentham's, in seiner späteren Bearbeitung und Erweiterung des genannten Werkes Eigenes hinzufügte, oder vorhandene Manuscripte des englischen Forschers benutzte, ist schwer festzustellen. Aber jedenfalls hat dasselbe in dieser umgearbeiteten Gestalt (»Traité de législation civile et pénale précédé des principes généraux de législation« 1801) eine große Verbreitung gefunden. Die deutsche Bearbeitung der Schrift seitens des Berliner Psychologen Benecke hat durch die Zusätze und Erläuterungen dieses letztern noch besondern Werth erhalten. Nach Bentham's Tode (1832) gab John Bowring aus seinem Nachlaß die »Deontology or the science of morality« (2 Bde., London 1834) heraus.

Bentham ist insofern kein selbständiger Philosoph, als er keine eigene Metaphysik hat. Er basirt seine Anschauungen auf die der französischen Sensualisten und der englischen Empiriker. Aber was er als Ethiker und Rechtsphilosoph aus diesen Grundlagen herleitet, hat ein durchaus selbstständiges Gepräge. Seine moralphilosophischen Untersuchungen beruhen auf bestimmten psychologischen Voraussetzungen. Daß der Schmerz gar kein Uebel oder das Glück

etwas Unwesentliches im Leben sei, derartige Annahmen einer heuchlerischen Tugendlehre weist er weit von sich. Denn in der Wirklichkeit verhalte sich dies ganz entgegengesetzt. Jeder strebe nach Wohlsein von möglichster Dauer und Vielseitigkeit. Auf diesem Grundtrieb des Menschen basirt Bentham auch den Zweck alles Gesellschaftslebens, der kein anderer sein kann als die „Maximation des Wohlseins" und die „Minimation des Uebels", d. h. die höchste Steigerung des Glückes und die möglichste Verminderung des Leidens. Aber was sind Glück und Uebel? Unter einem „Gut" versteht er Lust oder Ursache von Lust, unter „Uebel" Unlust oder Ursache von Unlust. Lust und Unlust aber lassen sich als solche nicht definiren, es sind relative Begriffe, die sich nach dem richten, was ein Jeder als Lust oder Unlust empfindet. Darnach bestimmt sich auch das Wesen des moralischen Gutes oder der Tugend und des moralischen Schlechten oder des Lasters, insofern jenes die Eigenschaft besitzt, ein physisches Gut, d. h. Lust zu erzeugen, dieses aber physische Unlust hervorzubringen vermag. Es wäre jedoch ein arger Irrthum, wollte man unter physischer Lust und Unlust nur das sinnliche Moment verstehen. Vielmehr gehört, da Bentham den ganzen Menschen im Auge hat, auch die geistige Lust oder Unlust als nothwendige Bestandtheile hierher.

Hierauf baut er seine Utilitätstheorie auf. Der Begriff „Nutzen" wird als diejenige Eigenschaft einer Sache definirt, welche uns ein „Gut" verschaffen oder vor einem „Uebel" im obigen Sinne bewahren kann. Natürlich sind die Menschen über ihr wahres Wohl fortwährend im Unklaren. Aus Leidenschaft, Unwissenheit und Schwäche legen sie Dingen oder Handlungen einen Werth bei, der ihnen gar nicht zukommt. Die Aufgabe bestehe also wesentlich darin, einen Jeden über das ihm wahrhaft Nützliche aufzuklären. Dann werde er schon vermöge des ihm innewohnenden Triebes von selbst danach streben. Was aber das in jedem Verhältniß erreichbare Nützliche sei, das könne nur durch eine Art moralischer Arithmetik genau festgestellt werden. Sowohl das eigene Interesse schreibt vor, bei allen Lustbestrebungen in unserem „moralischen Budget" sowohl den Gewinn als den Verlust in Anrechnung zu bringen. Nur beim Ueberwiegen des ersteren werden wir uns der Lust ergeben. So ist es die persönliche Klugheit, die Einsicht, welche in diesen moralischen Berechnungen uns leiten wird. Daher stellt Bentham auch diese Klugheit als die erste aller Tugenden auf. Sie ist es, die den Egoismus überwindet und dem natürlichen Wohlwollen Raum giebt. Sie ist es auch, aus der die übrigen Haupttugenden, Mäßigkeit und Selbstbeherrschung, entspringen.

Dieſer „perſönlichen“ Klugheit ſteht die „außerperſönliche“ als das ergänzende Moment gegenüber. Nimmt jene nur auf uns Rückſicht, ſo bezieht ſich dieſe auch auf den Zuſtand Anderer, und die Beförderung des Wohles Anderer folgt aus der Erwägung, daß man, um unſer eigenes Wohl zu erreichen, des fremden Wohles bedürfe. Dieſes Wohlwollen bezieht ſich aber bei dem innigſten Zuſammenhang aller menſchlichen Intereſſen auf die ganze Geſellſchaft, ja die ganze Menſchheit. Freilich wird die weſentlichſte Wirkſamkeit dieſes Wohlwollens eine negative ſein, d. h. darin beſtehen, daß wir uns enthalten, Andern Böſes zuzufügen, während das poſitive Wohlwollen, d. h. das Beſtreben, Anderer Wohlſein zu vermehren, naturgemäß in beſchränkterem Maaße zum Ausdruck gelangen wird. Hier muß nun die moraliſche Arithmetik, welche die wahrhafte Grundwiſſenſchaft aller geſellſchaftlichen Geſetzgebung, aller Rechtspflege und aller Staatseinrichtungen iſt, helfend eintreten. Durch ihren Kalkul gelingt es, das Verhältniß feſtzuſtellen, wodurch eine Steigerung des Wohlwollens und des Wohlthuns herbeigeführt wird. Dieſes wird ſo geſchehen, daß bei dem geringſten Aufwand für uns ſelbſt die größte Summe fremden Wohlſeins zu bewirken iſt. Hierbei darf man jedoch nicht ſoweit gehen, zu Gunſten Anderer ſein eigenes Wohlſein ganz aufzugeben. Das wäre nicht Tugend, ſondern Thorheit, da wir hierdurch der Geſellſchaft durchaus nichts nützen würden, denn unſer eigenes Wohl macht ebenſo gut wie das Anderer einen integrirenden Theil des allgemeinen Wohls aus.

So wird ſich alſo als Reſultat dieſer anſcheinend ſo egoiſtiſchen Utilitätstheorie ergeben, daß alle diejenigen Handlungen der Menſchen, wodurch ſie das möglichſte höchſte Wohl Anderer befördern, ihr eigenes dauerndes und reinſtes Glück ausmachen. Und Bentham iſt überzeugt, daß die menſchliche Geſellſchaft doch einſt zu moraliſchen Zuſtänden gelangen muß, in denen dieſes allgemeine Wohl, dieſe „Maximation des Wohlſeins Aller durch Alle“ zu Siege gelangen wird.

Dieſe Grundgedanken treten auch bei Bentham's Unterſuchungen über die Möglichkeit des ewigen Friedens in den Vordergrund. Bei der Entwickelung der Principien, welche als Baſis eines Völkerrechts dienen könnten, wirft er die Frage auf, welches Ziel der Weltbürger beim Entwurfe eines ſolchen Geſetzbuches im Auge haben müßte. Dieſes kann kein anderes ſein, als der gemeinſame Nutzen aller Völker. Hieraus ergiebt ſich, daß jeder Geſetzgeber, der nur eine beſtimmte nationale Geſetzgebung verfolgt, hierdurch ein univerſeller Geſetzgeber wird. Er muß

nothwendiger Weise das allgemeine Wohl aller Nationen zu realisiren suchen. Denn sobald er dieses Ziel, soweit sein eigenes particulares Interesse inbegriffen ist, verfolgen, und sobald er die Forderungen, welche er an andere Nationen zu stellen sich für autorisirt hält, demselben anpassen zu können glaubt (da, wenn einmal die Linie des gemeinsamen Nutzens abgesteckt ist, die Bemühungen aller Nationen diese Richtung nehmen würden), werden auch die gemeinsamen Anstrengungen den möglichst geringsten Widerstand finden und das einmal festgestellte Gleichgewicht würde ohne die geringste Schwierigkeit aufrecht erhalten werden können.

Bentham citirt als ein praktisches Beispiel für die Anwendbarkeit seiner Theorie die Adoption des von Katharina II. von Rußland im Jahre 1780 vorgeschlagenen bewaffneten Friedens seitens aller Mächte. Denn wie bedeutend auch die Macht war, von welcher der Vorschlag ausgegangen, so sei doch kein Grund anzunehmen, daß es die Furcht gewesen sei, welche die europäischen Völker beeinflußt hätte, deren vereinte Kräfte immerhin groß genug gewesen wären, Rußland Widerstand zu leisten. Nur die Billigkeit und Gerechtigkeit des Vorschlags d. h. sein allgemeiner Nutzen, setzte seine Annahme durch.

Die Hauptpunkte eines internationalen Codex müßten nach Bentham folgende sein: 1) »L'utilité générale, en tant qu'elle consiste à ne faire aucun mal aux autres nations, sauf ce qu'on doit à son propre bien-être.« 2) »L'utilité générale, en tant qu'elle consiste à faire le plus grand bien aux autres nations, sauf ce qu'on doit à son propre bien-être.« 3) »L'utilité générale en tant qu'elle consiste à ne souffrir des autres nations aucun dommage, sauf ce qu'on doit aux bien-être de ces mêmes nations.« 4) »L'utilité générale, en tant qu'elle consiste à recevoir le plus grand bien possible de toutes les autres nations, sauf ce qu'on doit au bien-être de ces mêmes nations.«*) Es ist ersichtlich, daß die beiden ersten Bestimmungen sich auf die Pflichten beziehen, welche eine Nation zu erfüllen hat, während die beiden letzten Punkte mehr die Rechte betreffen, die einer Nation zukommen. Aber wenn diese Rechte verletzt werden? Durch welches Mittel soll man Genugthuung fordern? Bis jetzt gab es nur ein einziges Mittel, dieses war der Krieg. Allein der Krieg selbst ist ein Uebel, ja der Inbegriff aller Uebel. So würde also als fünfte Bestimmung dieses völkerrechtlichen Codex die Anordnung von Maaßregeln sich ergeben, welche dem Kriege die üblen Wirkungen

*) Vgl. Wheaton, »Histoire du droit des gens«, Bd. I, 395.

nehmen und welche dem Ziele näher bringen, welches eine solche internationale Vereinbarung im Auge haben muß.

Zu den wesentlichsten Erfordernissen dieses Gesetzbuches rechnet nun der englische Forscher in erster Linie die Verhinderung völkerrechtlicher Vergehen und die Ermuthigung zu nützlichen Handlungen unter den Völkern. So muß jede Handlung einer Nation als ein positives Verbrechen angesehen werden, durch welche den vereinigten andern Völkern, deren Interesse in Frage steht, Uebel zugefügt wird; solches wäre z. B. die Schließung der Meere und Flüsse, welche die großen Weltstraßen sind. Dagegen würde es ein negatives Vergehen bedeuten, wenn ein Volk verweigern würde, einem andern Volk positive Dienste zu erweisen, wenn der Vortheil, der hierdurch der fremden Nation erwüchse, größer wäre als der eigene Nachtheil. Hierher rechnet Bentham z. B. die Auslieferungspflicht von Verbrechern.

Der Krieg ist ein Proceß, durch welchen eine Nation ihre Rechte auf Kosten einer andern zu vindiciren sucht. Da es nun kein Schiedsgericht gibt, welches mit genügender Macht ausgestattet wäre, um dem Angreifer jede Hoffnung auf Widerstand zu nehmen, so darf von diesem Mittel (dem Kriege) nur dann Gebrauch gemacht werden, wenn den gerechten Klagen der andern Partei jede Genugthuung wird. Aber wenn schon ein Privatproceß große Uebel im Gefolge hat, so ist der internationale Proceß von noch unendlich schlimmern Folgen begleitet. Die Friedensgesetze würden also den wesentlichsten Inhalt des internationalen Codex ausmachen; die Kriegsgesetze würden nur die Zusatzbestimmungen desselben bilden.

Als die gewöhnlichsten Kriegsursachen führt Bentham die folgenden an: 1) »L'incertitude des droits de succession, qu'ont aux trônes vacants réclamés par deux parties.« 2) »Des troubles intestins dans des états voisins occasionés par la même cause, ou par des disputes concernant le droit constitutional entre les souverains et ses sujets an entre les divers membres du corps souverain.« 3) »L'incertitude des limites entre les états.« 4) »L'incertitude des troits aux pays nouvellement découverts par découverts par diverses nations.« 5) Des jalousies causées par des cessions forcées plus ou moins récentes.« 6) »La haine et les préjugés religieux.« 7) Toutes les causes, qui peuvent amener des disputes entre les états limitrophes ou voisins.« (Wheaton Bd. I, S. 395.) Diesen Kriegsveranlassungen gegenüber schlägt Bentham folgende Mittel zur Vermeidung kriegerischer Entscheidung vor: 1) »La codification des lois non écrites qui sont

déjá établies par l'usage.« 2) »Des nouvelles conventions et des nouvelles lois internationales à faire sur tous les points qui restent encore indéterminés, c'est-à-dire sur la plupart des matières qui peuvent devenir l'object de disputes entre deux états.« 3) »Le perfectionnement du style des lois et autres actes.« In Bezug auf letztern Punkt ruft Bentham aus: „Wie viel Kriege haben zur Ursache nichts anderes als die Unwissenheit oder Unbefugtheit eines Rechtsgelehrten oder Geometers gehabt!“

Indem Bentham jedoch die Wirksamkeit der von ihm vorgeschlagenen Mittel gegen den Krieg in nähere Erwägung zieht, scheinen sie ihm so ungenügend, daß er schließlich dahin gelangt, ein Project zur gänzlichen Aufhebung des Krieges, d. h. zum ewigen Frieden zu entwerfen. Hierbei treten nun zwei Fundamentalbestimmungen in den Vordergrund: 1) Reduction und feste Begrenzung der militärischen Stärke (zu Land und zur See) der verschiedenen Staaten des europäischen Systems; 2) die Emancipation der Colonien eines jeden Staates.

Was die allgemeine Entwaffnung betrifft, so bemerkt er, daß, wenn nur die einfachen Beziehungen einer einzigen Nation in Betracht kämen, die Schwierigkeiten nicht sehr groß wären. Das Unglück ist, daß diese Beziehungen sehr verwickelter Natur sind. Indeß müsse man die Hindernisse als nicht unüberwindlich ansehen. Zunächst hätte eine Uebereinkunft auf Entwaffnung nichts Entehrendes. Durch den Friedensvertrag, welcher dem ersten punischen Kriege ein Ende machte, wurde die Zahl der Schiffe, welche die Carthager halten durften, begrenzt. Dieses war für sie demüthigend, weil kein gegenseitiges auch die Römer betreffendes Abkommen getroffen war. Diese mißbrauchten einfach ihren Sieg, um dem besiegten Feinde ihre Gesetze zu dictiren. Dagegen würde diejenige Nation, welche in der Entwaffnung zuerst die Initiative ergreifen würde, sich mit unsterblichem Ruhm bedecken.

Einen großen Theil der Entstehungsursachen moderner Kriege, insbesondere der zwischen England und Frankreich geführten, schreibt Bentham dem Colonialsystem und der Handelsrivalität zu. Das von ihm vorgeschlagene Mittel jedoch besteht in der Emancipation der Colonien beider Länder. Wenn er den Aufwand berechnet, welchen ihr Schutz durch Befestigung und durch Truppen erheischt, wenn er die Ausgaben für die Marinen in Anschlag bringt, so hält er die Aufrechterhaltung der Colonien für nutzlos, ja für schädlich. Wir gehen hier nicht näher auf die Beweisführungen Bentham's ein, bemerken indeß, daß er nicht bloß finanzielle und wirthschaftliche Gründe für seine Ansicht anführt, sondern in Bezug

auf Frankreich ſich auch auf die Autorität von Staatsmännern wie Turgot und Barante bezieht, welche die Emancipation der franzöſiſchen Colonien für unvermeidlich hielten. Im Ganzen würden die Dinge in Europa auf den Fuß von vor der Entdeckung Amerikas wiederhingelangen. Und die Folgen für das Friedensproject? »Europe n'aurait plus, en d'antres motifs de guerre que les inconvénients du système féodal, les inimitiés religieuses, la rage de la conquête, et l'incertitude des successions;« aber er fügt tröſtend hinzu: »De ces quatre causes, la première heureusement n'existe plus; la seconde et la troisième sont presque éteintes; et la quatrième pourroit l'être facilement.« Freilich hält er die öffentliche Meinung und die nationale Moral in Bezug auf die Colonialfrage für noch ſehr unentwickelt. Insbeſondere wirft Bentham ſeinen Landsleuten vor, die Ueberlegenheit ihrer Kraft zum Schaden der Gerechtigkeit mehr wie jede andere Nation mißbraucht zu haben.

Zur Entſcheidung internationaler Streitfragen wünſcht er Schiedsgerichte eingeſetzt. Er erhofft ſelbſt dann noch, wenn dieſelben mit keiner zwingenden Macht ausgeſtattet wären, durch dasſelbe eine Förderung des allgemeinen Friedens. Er weiſt auf die Maxime der Mächte hin, niemals ſelbſt in einer gerechten Sache nachzugeben. Geſchieht dieſes dennoch, ſo iſt es aus Furcht vor Uebermacht, niemals jedoch aus Anerkennung einer gerechten Forderung. In ſolchen Fällen iſt der nationale Egoismus immer größer als das moraliſche Gefühl und der Sinn für Gerechtigkeit in einem Lande. In Bezug auf die Zuſammenſetzung des Schiedsgerichts ſchlägt Bentham vor, daß jede Macht zwei Deputirte in daſſelbe entſende. Die Machtvollkommenheit des Tribunals beſteht darin, daß es 1) die Entſcheidung verkündet, 2) daß es dieſelbe in den Territorien beider Länder publicirt, 3) daß es nach Ablauf einer beſtimmten Zeit gegen den ſich nicht fügenden Staat die Achterklärung Europas ausſpricht.

Von der größtmöglichſten Publicität der motivirten Entſcheidungen des Gerichtshofs verſpricht ſich Bentham doch immerhin einige Wirkung. Und dafür, daß ſeine Hoffnung keine ganz chimäriſche ſei, verweiſt er auf die Erfahrungen der Geſchichte. Als im Jahre 1788 der König von Schweden gegen Rußland den Krieg erklärte, wurde ihm ſeitens der Officiere ſeiner Armee der Gehorſam verweigert, weil dieſes ganze Vorgehen des Königs vom Lande als nicht in Uebereinſtimmung mit der von ihm mit den Ständen vereinbarten Conſtitution angeſehen wurde. Und thatſächlich ſah ſich der König genöthigt, ſeine Truppen zurückzuziehen und die

Reichsvertretung zu berufen. Bentham ventilirt dann die Frage, was in ähnlichen Fällen ein Land zu beginnen habe, wenn es sich in Bezug auf einen unternommenen Krieg in Uebereinstimmung mit dem internationalen Schiedsgericht im Gegensatz zu seiner Regierung befände. Freilich kann er sich die fatale Lage der öffentlichen Meinung in einem solchen Lande nicht verhehlen; denn die Regierung würde immer in der Lage sein, die etwaige Publicirung der Schiedsgerichtsurtheile im Lande selbst zu unterdrücken.

Jeremy Bentham's Staatsphilosophie hatte an der neuern historischen Rechtsschule stets eine erbitterte Feindin. Schon der Aufbau seines Systems auf dem Grunde der höchsten individuellen Selbstbestimmung mußte in unsern conservativen Staatsrechtslehrern ein Gefühl des Widerwillens erwecken. Aber eins vermochte man selbst auf dieser Seite nicht in Abrede zu stellen, daß dieser englische Forscher durch die Aufstellung, daß das allgemeine Wohl die Grundlage nicht nur der staatlichen, sondern auch der internationalen Moral sei, hierdurch der sittlichen Fortentwicklung des Völkerrechts neue Bahnen eröffnet hat.

Kurz vor dem Ausbruch jener großen französischen Staatsumwälzung, die eine Neugestaltung der gesammten politischen Welt zur Folge hatte, tritt auf rein geistigem Gebiete ein Ereigniß von so ungeheuren und so weit reichenden Consequenzen ein, daß wir heute noch den Wellenschlag empfinden, den jener große Impuls in allen wissenschaftlichen Fragen angeregt hat. Gerade acht Jahre vor dem Sturm der Bastille erschien ein philosophisches Werk, das in ähnlicher Weise einen revolutionären Sturm in dem Gedankenkreise der wissenschaftlichen Welt angefacht. Als Immanuel Kant im Jahre 1781 seine „Kritik der reinen Vernunft" veröffentliche, hatte er das volle Bewußtsein von der epochemachenden Bedeutung seines Buches, denn mit keinem geringeren Vorgänger pflegte er sich zu vergleichen als mit Copernicus, dessen heliocentrische Weltanschauung zur unmittelbaren Folge hatte, daß die Astronomie eine ganze Reihe bis dahin als unlösbar geltender Probleme nunmehr mit Leichtigkeit zu lösen vermochte. So, meint Kant, werde es auch durch seine Vernunftkritik gelingen, die Räthsel und Fragen, an denen eine zweitausendjährige Metaphysik sich vergeblich abgemüht, endlich befriedigend zu beantworten. Hat der große Königsberger Denker sich und seine kritische That überschätzt? Zur Beantwortung dieser Frage müßten wir tief in die Geschichte des geistigen Lebens unseres Jahrhunderts zurückgreifen, um nachzuweisen, wie von Grund aus umgestaltend auf allen Gebieten der Kant'sche „Kriticismus" gewirkt hat. Viel näher unserem gegenwärtigen Thema liegt indeß

die Erwägung, wie weit die Ideen Kant's auf die Staats- und Gesellschaftsauffassung der späteren Zeit von Einfluß waren. Es werden sich hieraus auch die Consequenzen ergeben, welche für die Stellung unseres Philosophen zur Frage vom „Ewigen Frieden" entscheidend waren.

Es ist bekannt, daß die tiefsinnigen und scharfen Untersuchungen Kant's über die Natur und die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens mit einem negativen Resultat schlossen: die Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge, möge dieses, wie der Deismus thut, auf Gott zurückgeführt werden, oder möge, wie der Pantheismus will, dieses tiefere Wesen in einer Identificirung Gottes und der Welt bestehen. Aber der Schluß dieser kritischen Weisheit, „daß wir nichts wissen können", würde am Ende für die menschliche Gottähnlichkeit mehr demüthigend als erhebend sein. Es gäbe nichts, was den Stolz des himmelsstürmenden Titanen mehr beugte, als zu wissen, daß all' unserem Forschen und Sinnen schließlich sich doch die letzten Gründe des Seins verschließen. Kant fühlte dieses in seinen späteren Werken und construirte ein System der Ethik, durch das er die gedemüthigte Würde des Menschen nicht nur wieder herstellte, sondern ihn bis zur höchsten Höhe seines göttlichen Ursprunges erhob. Hier in seiner berühmten Freiheitslehre ist die Quelle jener sittlichen Größe zu suchen, an der sich die Nation aus ihrer tiefsten Niedergeschlagenheit einst wieder erhoben hat. Gewiß lehnt sich der Philosoph von Königsberg in vielen Punkten seiner Staatslehre, wie z. B. in der Frage nach dem Ursprunge des Staates aus dem Gesellschaftsvertrage, sowie in Bezug auf das Princip der Souveränität des Gesammtwillens im Volke an Rousseau und Sieyès an. Aber es ist ebenso unleugbar, daß in der metaphysischen Vertiefung jener Grundprincipien Kant diese großen Schriftsteller weit hinter sich läßt. Doch giebt es zwischen ihnen noch Berührungspunkte genug, so daß einst der deutsche Uebersetzer der Schriften des Abbé Sieyès schreiben konnte: „Mit Vergnügen werden die Freunde der Wahrheit bemerkt haben, wie sehr sich die beiden neuen philosophischen Schulen die Hand bieten. Der Bürger von Fréjus und der Lehrer von Königsberg bilden eine unübersehbare Gedankenkette von den Küsten des Mittelländischen Meeres bis an die Ostsee. Calvin und Luther, Sieyès und Kant, ein Franzose und ein Deutscher reformiren die Welt!"

Die völkerrechtliche Friedensfrage hat Kant in seinen größeren staatsphilosophischen Werken hier und da gestreift, zusammenhängend jedoch nur in der 1795 erschienenen Schrift: „Zum ewigen

Frieden. Ein philosophischer Entwurf" (neue Ausgabe von Carl Kehrbach, Leipzig 1881) behandelt. Schon in seiner Abhandlung über die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) bezeichnet er als „das größte und schwerste Problem der Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur sie zwingt, eine allgemeine, das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft" zu erreichen. Allein dieses ist wiederum abhängig von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatsverhältnisses, ja kann ohne das letztere gar nicht gelöst werden. „Was hilft es, an einer gesetzmäßigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines Gemeinwesens zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen dazu nöthigte, ist wieder die Ursache, daß ein jedes Gemeinwesen im äußeren Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muß, die die einzelnen Menschen drückte und sie zwangen, in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unverträglichkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber, nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinste Staat, seine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurtheilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens, erwarten könnte."

Von einem andern Gesichtspunkte dann hat Kant dieses Problem in jenem berühmten Essay: Ueber das Verhältniß der Theorie zur Praxis (1793) erörtert. Der erste Theil desselben, welcher gegen Christian Garve's Einwürfe wider Kant's Moralprincip gerichtet ist, ist der umfangreichere, während die beiden letzten Abschnitte, die rechtsphilosophischen Inhalts sind, mehr aphoristisch gehalten sind. Der zweite wendet sich wesentlich gegen Thomas Hobbe's Staatsauffassung, während der letzte sich mit völkerrechtlichen Fragen be-

ſchäftigt, insbeſondere mit dem Problem über die Nothwendigkeit eines allgemeinen Staaten- und Völkerbundes behufs Aufrechterhaltung eines dauernden Friedens. Es iſt im hohen Grade intereſſant, zu beobachten, einen wie ganz anderen Ton hier ſchon unſer Philoſoph anſchlägt. Als der erſtgenannte Aufſatz veröffentlicht wurde, hatte die Revolution wohl ſchon ihre Schatten vorausgeworfen, aber in den Tuillerien reſidirte noch Ludwig XVI. Die letztgenannte Arbeit iſt jedoch offenbar unter dem Eindruck der gewaltigen Ereigniſſe verfaßt worden, die von jenſeits des Rheins her ihren Widerhall fanden. Damit widerlegt ſich zugleich die Behauptung derjenigen Hiſtoriker, welche wie Warkönig*) und Bluntſchli**) jeden praktiſchen Einfluß der franzöſiſchen Umwälzung auf Kant's Staatsanſchauung in Abrede ſtellen. Hier klingt ſchon eine ganz andere Sprache durch: „Da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachſenden Hange, ſich auf Koſten der Andern durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen und durch immer vermehrte auf ſtehendem Fuße und in Disciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehenen Heeren immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdauernd wachſen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wogegen Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hilfsmittel iſt; ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken, daß ein jeder Staat in ſeinem Innern ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſein ſolle oder nicht. Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu verſetzen."

Kant hat die feſte Ueberzeugung, daß die Völker im Laufe hiſtoriſcher Entwickelung genöthigt ſein werden, in ein föderatives, jeden Krieg ausſchließendes Verhältniß zu treten. Denn was man zu jener Zeit ſchon von dem ſogenannten politiſchen Gleichgewicht Europas an Wirkungen für den Friedenszuſtand ſich verſprach (man denke hier z. B. an die Anſichten des ältern ſo

*) „Rechtsphiloſophie als Naturlehre des Rechts". (S. 133 ff.)
**) „Geſchichte der neuern Staatswiſſenſchaft". (S. 383.)

hochverdienten Martens oder an die Gleichgewichtstheorie des gelehrten Völkerrechtslehrers Klüber) hatte ebensoviel Werth als später die Idee Metternich's, die heilige Alliance zur Hüterin des Weltfriedens zu machen: was man erreichte, war jene Kirchhofsruhe, aus der heraus aber bald die todtgesagte Freiheit eine blutige Auferstehung feiern sollte. Kant erinnert die „Balancefanatiker" an das Haus, von dem Swift erzählt, daß es von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut worden sei, daß, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort zusammenbrach. Uebrigens ist dieser Theil der Kant'schen Schrift, abgesehen von dem rechtsphilosophischen Inhalt, auch aus literarhistorischen Gründen bemerkenswerth. Dieser ganze Abschnitt gehört zu den wenigen Stellen, wo Kant überhaupt von Lessing spricht. Wenn man bedenkt, daß der große Kritiker und Reformator der deutschen Literatur in demselben Jahre (1781) die müden Augen schloß, in welchem der größte deutsche Philosoph sein epochemachendes Werk veröffentlichte, wenn man ferner außer diesem zufälligen Zusammentreffen zweier so bedeutsamer Zeitmomente die gleichen Züge in dem intellectuellen und sittlichen Wesen beider Männer, wie die unerbittliche Schärfe ihrer eminenten kritischen Denkkraft und die unbestechliche Wahrheitsliebe ihres groß angelegten Herzens in Betracht zieht, so ist es eigentlich zu verwundern, daß der Königsberger Philosoph nicht öfter auf seinen geistesverwandten Vorgänger Bezug nimmt. Nur dieses Mal nimmt er ihn in Schutz gegen die Einwürfe, welche Moses Mendelssohn in seinem „Jerusalem" wider Lessing's Schrift über die göttliche „Erziehung des Menschengeschlechts" erhoben hatte. Ach! einst hatten die beiden Freunde einander bis in die innerste Seele geschaut und vor ihrem Wunsche nach vollkommenem geistigen Verständniß verschwand jede Meinungsdifferenz. In den letzten Lebensjahren jedoch trat eine merkliche Verschiedenheit der Denkweise ein, und was schlimmer war, weder der Berliner Popularphilosoph noch der Wolfenbütteler Bibliothekar fühlten mehr das Bedürfniß, aus den verschiedenen Richtungen, die ihr Geist zuletzt eingeschlagen hatte, sich wieder zusammenzufinden. So war es dem sonst so feinsinnigen Mendelssohn ganz unverständlich geblieben, wie Lessing den ganzen Verlauf der Weltgeschichte gewissermaßen unter dem Gesichtspunkte einer göttlichen Pädagogik ansehen konnte. Es war ihm unbegreiflich, „daß das Ganze, die Menschheit hinieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen solle." „Wir sehen", sagt er,*) „das

*) Vergl. „Jerusalem" S. 427 in meiner Ausgabe von Mendelssohn's Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik. Band II. Leipzig 1880.

Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen, und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit doppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurückzugleiten." .... „Ihr wollt errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen, ſchauet nur umher auf das, was wirklich geſchieht, und wenn Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt." ....

„Der Menſch geht weiter; aber die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſeligkeit und Elend." .... Freilich um dieſe Anſchauung des Theiſten und Leibnizianers Mendelsſohn zu verſtehen, muß man bedenken, daß er bei ſeinem halb theologiſchen und halb mathematiſchen Bildungsgang wenig oder gar kein Verſtändniß für geſchichtsphiloſophiſche Conſtructionen haben konnte, mochte dieſe ſich nun auf theiſtiſcher oder pantheiſtiſcher Grundlage aufbauen.

Hierin weichen doch von ihm Leſſing und Kant gar ſehr ab. Ihnen ſteht der Satz von der geiſtigen und ſittlichen Fortentwickelung des Menſchengeſchlechts ſo feſt, daß, wer daran rüttelte, dieſe Baſis ihrer ideal-optimiſtiſchen Weltanſchauung wankend machen würde. Mit bitterem Sarkasmus fertigt Kant dieſe quietiſtiſche Geſchichtsanſicht ab: „Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt", ſagt er, „einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen: ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten aber wohldenkenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf ebenſo tief wieder fallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Traverſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und wenn die Acteurs gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer." .....

Was Kant's Behandlung der Frage des ewigen Friedens von ſeinen Vorgängern St. Pierre, Rouſſeau und Herder beſonders kennzeichnet, das iſt, wie Kuno Fiſcher treffend bemerkt,*) daß er ſie „im Zuſammenhange eines tief gedachten Syſtems ohne alle

*) „Geſchichte der neuern Philoſophie." Bd. IV. S. 229.

Schwärmerei, ohne alle weichliche Philanthropie, die beide der Philosophie und dem Charakter Kant's gleich fern lagen, zur Darstellung bringt." Ob diese Behandlungsweise auch damit zusammenhängt, daß er von einem bestimmten politischen Ereigniß, dem 1795 geschlossenen Baseler Frieden, wie einige meinen, die Veranlassung zur Abfassung seiner Schrift hernahm, wollen wir hier dahingestellt sein lassen. Die äußere Form wie die Anordnung derselben ist analog den völkerrechtlichen Friedensverträgen. Er spricht von Präliminar- und Definitivartikeln, ja, er fügt sogar noch einen sogenannten „Geheimartikel" hinzu, ganz wie es in den wirklichen „Friedensinstrumenten" der Diplomaten gebräuchlich ist. Kant's idealer Friedensentwurf hat nun folgende Präliminarartikel: 1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden." 2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Kauf oder Schenkung erworben werden können." 3. „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören." 4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden." (Wir würden heute sagen: Staatsschulden für so unproductive und culturwidrige Staatszwecke, wie Kriegführung, sind unzulässig und dürfen von der Volksrepräsentation nicht bewilligt werden.) 5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmischen." (Dieses sogenannte Nichtinterventionsprincip ist zwar formell vom heutigen Völkerrecht acceptirt, wird aber thatsächlich fortwährend verletzt.) 6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, als da sind: Anstellen von Meuchelmördern, Giftmischern, Brechung der Capitulation, Anstiftung von Verrath in dem bekriegten Staate u. s. w." In diesem letzteren Artikel zielt Kant offenbar auf die Loyalität des Verhaltens kriegführender Staaten zu einander hin, d. h. ein solches Handeln, als wenn der Staat ein persönliches Individuum wäre, das von sittlichen Principien wie Pflicht, Ehre, Billigkeit u. s. w. sich leiten läßt. In der Theorie zwar wird diese Voraussetzung von den Staatsmännern wohl anerkannt, in der politischen Praxis hingegen vielfach illusorisch gemacht, wobei man sich darauf beruft, daß die individuelle Moral in dem internationalen Verhalten der Staaten zu einander nicht anwendbar sei.

Jedem dieſer Artikel hat unſer Philoſoph Erläuterungen hinzugefügt, welche über die Auffaſſung des Sinnes keinen Zweifel aufkommen laſſen ſollen. So bemerkt er z. B. zu Art. 2: „Der Staat iſt nicht (wie etwa der Boden, auf dem er ſeinen Sitz hat) eine Habe (patrimonium). Er iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, über die Niemand anders, als er ſelbſt zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der ſelbſt als Stamm ſeine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem anderen Stamme einzuverleiben, heißt ſeine Exiſtenz, als einer moraliſchen Perſon, aufheben und aus der letzten eine Sache machen, widerſpricht alſo der Idee des urſprünglichen Vertrags, ohne die ſich kein Recht über ein Volk denken läßt.“ In Bezug auf die ſtehenden Heere heißt es: „Denn ſie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitſchaft, immer dazu gerüſtet zu erſcheinen; reizen dieſe an, ſich einander in Menge der Gerüſteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwendbaren Koſten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, ſo ſind ſie ſelbſt Urſache von Angriffskriegen, um dieſe Laſt los zu werden; wozu kommt, daß zum Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen zu ſein einen Gebrauch von Menſchen als bloße Maſchinen und Werkzeuge in der Hand eines andern zu enthalten ſcheint, der ſich nicht wohl mit dem Rechte der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon rechtfertigen läßt.“ Wir bemerken, daß der moderne Begriff des ſogenannten „Nationalheeres“ und der „Volksbewaffnung“ an der Wahrheit dieſer Kantiſchen Darlegung gar nichts ändert, da dieſe eben bezeichneten modernen Vorſtellungen nur dann einen wahrhaften demokratiſchen Sinn hätten, wenn die Frage über Krieg oder Frieden in jedem einzelnen Falle von der Zuſtimmung derjenigen abhängig gemacht würde, welche den Krieg auch zu führen und den Frieden aufrecht zu erhalten hätten. Im Uebrigen iſt Kant damit einverſtanden, daß „eine freiwillig periodiſch vorgenommene Uebung der Staatsbürger in Waffen ſtattfinde, um ſich und das Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu ſichern.“ Mit großer Indignation äußert er ſich auch gegen einen bereit liegenden Kriegsſchatz. Er geht ſo weit, den andern Staaten das Recht zuzugeſtehen, ſich gegen eine ſolche finanzielle Kriegsvorbereitung zu erklären. „Dieſe Leichtigkeit Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu verbunden, iſt ein großes Hinderniß des ewigen Friedens, welches zu verbieten um deſtomehr ein Präliminarartikel ſein müßte, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverſchuldet in den Schaden mit verwickeln muß, welches eine öffentliche Läſion der letzteren würde.“

Werfen wir nunmehr einen Blick auf die Definitivbestimmungen, die Kant in seinen idealen Friedensvertrag aufgenommen hat, so bilden dieselben den Inhalt jenes von ihm geplanten Weltbürgerrechts, welches er dem Staatsbürgerrecht (jus civitatis) und dem Völkerrecht (jus gentium) als dritte Ordnung hinzufügte. Hier sollte das Rechtsverhältniß des Menschen und des Staates, insofern sie als Bürger und Glieder eines allgemeinen Menschenstaates (jus cosmopoliticum) anzusehen sind, zum Ausdruck gelangen. In dieser Idee gipfelt das Kantische Vernunftrecht, als eine Consequenz der höhern sittlichen Natur des Menschen im Gegensatz zu jenem Naturrecht, das ihm vermöge seiner individuellen physischen Organisation zukommt. Es ist aber die Aufgabe alles Staats- und Gesellschaftslebens, ja aller Culturentwickelung, dieses Naturrecht allmählig zu jenem höheren ethischen Vernunftrecht emporzubilden. Und so ist ihm auch „der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährender Bedrohung mit denselben." Die wesentlichen Definitivartikel lauten: 1. „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein." 2. „Das Völkerrecht soll auf einer Föderation freier Staaten gegründet sein." 3. „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein." Diese drei Hauptsätze bilden nun den Mittelpunkt, um den sich Kant's weitere Ausführungen und Erläuterungen gruppiren.

Daß der große Philosoph die republikanische Verfassung über alle anderen stellt, hängt auf's Innigste mit seiner ganzen sittlichen Lebensauffassung zusammen. Das republikanische Princip hat für ihn „außer der Lauterkeit seines Ursprunges, nämlich aus dem reinen Quell höchsten Rechts- und Staatsbegriffes entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden." Denn wo die Zustimmung der Bürger zum Kriege erforderlich ist, wird in den überwiegend meisten Fällen die Entscheidung des Gesammtwillens, wenn er lauter und unverfälscht zum Ausdruck gelangt, für den Frieden sein. Wir übergehen Kant's weitere Ausführungen über die Consequenzen der „demokratischen Republik" und wenden uns seiner Idee, „dem Föderalismus freier Staaten", zu.

Kant sieht wohl die auch Andern*) nicht entgangenen Schwierig-

*) Vergl. Fülleborn, „Der Schlußsatz in Kant's Schrift „Zum ewigen Frieden" (Berlin 1858).

keiten, die einem derartigen „Völkerbunde“ entgegenstehen; aber er hält sie doch nicht für unüberwindlich. Zunächst soll dieses föderative Verhältniß keinen „Völkerstaat“ ausmachen, in welchem die verschiedenen Staaten zusammenschmelzen. Denn abgesehen von der hieraus sich ergebenden Abschwächung und allmähligen Vernichtung der Volksindividualitäten, läge auch in einem solchen Völkerstaat der Widerspruch, daß, da jeder Staat eine oberste Staatsgewalt und gehorchende Staatsangehörige hat, ein solcher souveräner Collectivstaat sich nur schwer ohne Conflikte aus den einzelnen souveränen Staatsgewalten zusammensetzen ließe. Vielmehr soll dieser Völkerbund die Freiheit und Selbstständigkeit der Einzelstaaten bis auf einen gewissen Punkt hin achten. Immerhin wird es selbst bei einiger Beschränkung für die einzelnen Staaten besser sein, durch solchen Föderalismus endlich aus einem gesetzlosen Zustande herauszukommen, der nur das Recht zum Kriege enthält. Kant unterzieht hier die völkerrechtlichen Begriffe, selbst die bei den gefeiertsten Schriftstellern des Völkerrechts, einer vernichtenden Kritik: „Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur,“ sagt er, „die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt, ist es doch sehr zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnt hat, sich für die letztere Meinung zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattel u. a. (lauter leidige Tröster), obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat oder doch nur haben kann, immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt ..... „Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, ob zwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm doch einmal Meister zu werden“.... Dann wirft er die Frage auf, wie die bisherige Weise, internationale Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden, eine Garantie biete, daß wirklich das Recht zum Siege gelange. Weit gefehlt! Der Sieg, um den blasphemischer Weise beide Kriegführenden Gott anflehen, müßte als Gottesgericht aufgefaßt werden, wollten wir aus demselben das wirkliche Recht ableiten. Aber begehen wir nicht die höchste Gotteslästerung mit dem Krieg, dem raffinirten Massenmord, den Namen des Heiligsten in Verbindung zu bringen? Der Philosoph stellt sich hier ganz auf den religiösen Standpunkt, wenn er fordert, daß nach beendigtem Kriege statt des üblichen Dankfestes ein „Bußtag“ eingeführt werde, „um den Himmel im Namen des Staates, um Gnade für

die große Versündigung auszurufen, die das menschliche Geschlecht sich immer noch zu schulden kommen läßt, sich keiner gesetzlichen Verfassung, im Verhältniß auf andere Völker fügen zu wollen“ . . . Die Dankfeste während des Krieges über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die dem Herrn der Heerschaaren gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Contrast.“

Zu diesen Grundprincipien fügt Kant zwei „Zusatzartikel“, von denen der erste „die Garantie des ewigen Friedens“ behandelt, während der zweite die Forderung aufstellt, daß „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden sollen.“ Wer denkt hier nicht an den Satz Plato's in seiner „Republik“, daß in dem idealen Staatswesen, das er entwirft, die Philosophen, als die ersten unter den „Wissenden“ zur Entscheidung über Staatsfragen heranzuziehen sind? Kant sieht nichts Gefährliches in solchen philosophischen Staatsberathern: „Daß Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber — auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (d. i. sich selbst nach den Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich.“

Diesen Darlegungen hat Kant dann noch einen „Anhang“ hinzugefügt, in welchem er das Verhältniß von Moral und Politik erst im Allgemeinen, dann aber auch mit besonderer Beziehung auf den Plan und die Realisirbarkeit eines ewigen Friedens untersucht. Der erste Theil behandelt die Widersprüche, welche zwischen der Forderung der höheren Sittlichkeit und den Maximen der praktischen Politik obwalten, insbesondere soweit sie die Friedensfrage der Völker betreffen, während im zweiten Theile diejenigen Fälle untersucht werden, in denen die Postulate der Rechtsidee übereinstimmen mit den Grundsätzen der politischen Praxis. Kant hat in diese Deductionen eine solche Fülle feiner Aperçus und scharf ironischer Bemerkungen eingestreut, und Vieles ist hierbei noch so sehr auf die Verhältnisse der heutigen Politik anwendbar, daß wir uns nicht versagen können, diese Darlegungen hier wiederzugeben:

Ueber die Mißhelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral iſt ſchon an ſich ſelbſt eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Geſetzen, nach denen wir handeln ſollen, und es iſt offenbare Ungereimtheit, nachdem man dieſem Pflichtbegriff ſeine Autorität zugeſtanden hat, noch ſagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieſer Begriff aus der Moral von ſelbſt weg (ultra posse nemo obligatur); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer ſolchen, aber theoretiſchen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verſtehen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen, d. i. läugnen, daß es überhaupt eine Moral gäbe.

Die Politik ſagt: „Seid klug wie die Schlangen"; die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falſch wie die Tauben." Wenn Beides nicht in einem Gebote zuſammen beſtehen kann, ſo iſt wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; ſoll aber doch durchaus Beides vereinigt ſein, ſo iſt der Begriff vom Gegentheil abſurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen ſei, läßt ſich gar nicht einmal als Aufgabe hinſtellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit iſt die beſte Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! ſehr häufig widerſpricht: ſo iſt doch die gleichfalls theoretiſche: Ehrlichkeit iſt beſſer, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieſer ſteht noch unter dem Schickſal, d. i. die Vernunft iſt nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbeſtimmenden Urſachen zu überſehen, die den glücklichen oder ſchlimmen Erfolg aus dem Thun und Laſſen der Menſchen, nach dem Mechanismus der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich ihn dem Wunſche gemäß hoffen) laſſen. Was man aber zu thun habe, um im Gleiſe der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet ſie uns überall hell genug hervor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloße Theorie iſt) ſeine troſtloſe Abſprechung unſerer gutmüthigen Hoffnung (ſelbſt bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menſchen vorherzuſehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. Freilich iſt das

Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern daß Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens), diese Auflösung einer schweren Aufgabe, wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde, und, da also über diese Verschiedenheit des particularen Wollens Aller, noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muß, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anhang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äußeren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben, nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Pläne der Theorie, für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht, in sachleere unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Principien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sichern Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz giebt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanismus der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern

zu erheben, so muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert, und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne; sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller, hierin mit der Moral einhelligen, Staatsklugheit zuwider ist, so wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber daß wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Reichsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch, der vorliegenden Constitution nach, despotische Herrschermacht besitzt: bis allmählig das Volk des Einflusses der bloßen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besäße) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während derselben jeder, der sich damit gewaltthätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äußere Staatsverhältniß betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muß bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.*)

Es mag also immer sein: daß die despotisirenden (in der Ausübung fehlenden) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maaßregeln) mannigfaltig verstoßen, so muß sie doch die Erfahrung, bei diesem ihrem Verstoß wider die Natur, nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisirenden Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer, des Guten, nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht fähigen menschlichen Natur, so viel an ihnen ist, das Besserwerden unmöglich machen, und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie bloß darauf bedacht sind, dadurch, daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen), das Volk und, wo möglich, die ganze Welt preiszugeben; nach der Art echter Juristen (vom Handwerk, nicht von der Gesetzgebung), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da diese ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung, und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin a priori, nicht empirisch) urtheilen zu können: wenn sie darauf groß thun, Menschen zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben), ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, aus Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen:

---

*) Das sind Erlaubnißgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist, als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, nöthig machen: Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

so können sie diesen Ueberschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprincipien gesetzmäßigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hierzu bedient (ob er sie zwar nicht laut werden läßt), laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus:

1. Fac et excusa. Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbartes); die Rechtfertigung wird sich viel leichter und zierlicher nach der That vortragen und die Gewalt beschönigen lassen (vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln), als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreistigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäßigkeit der That und der Gott bonus eventus ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. Si fecisti, nega. Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das läugne ab, daß es deine Schuld sei, sondern behaupte, daß es die der Widerspenstigkeit der Unterthanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volkes, die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem Andern nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, daß dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. Divide et impera. Das ist: sind gewisse privilegirte Häupter in deinem Volke, welche dich bloß zu ihrem Oberhaupt (primus inter pares) gewählt haben, so veruneinige jene unter einander und entzwei sie mit dem Volke: stehe nun dem letzteren, unter Vorspiegelung größerer Freiheit, bei, so wird alles von deinem Willen abhängen. Oder sind es äußere Staaten, so ist Erregung der Mißhelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren einen nach dem andern dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen, denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil sich große Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Mißlingen derselben sie beschämt machen kann (denn in Ansehung der Maximen kommen sie alle unter einander überein), so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrößerung ihrer Macht, auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.*)

* * *

Aus allen diesen Schlangenwindungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen, aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellt wenigstens so

*) Wenngleich eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menschen, die in einem Staate zusammenleben, noch bezweifelt und statt ihrer der Mangel einer noch nicht weit genug fortgeschrittenen Cultur (die Rohigkeit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch, im äußeren Verhältniß der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staates ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich (causae non causae) gibt, sondern auch dadurch, daß dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung für's Recht, wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von sich, daß er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem Andern eines Gleichen gewärtigen könne; welches letztere ihm die Regierung zum Theil sichert; wodurch dann ein großer Schritt zur Moralität (obgleich noch nicht moralischer Schritt) gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um seiner selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiderung, anhänglich zu sein. — Da ein Jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selbst, doch die böse Gesinnung bei allen Andern voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil, daß sie Alle, was das Factum betrifft, wenig taugen (woher es komme, daß es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben). Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanctionirt, so sieht ein Jeder, daß er seinerseits jenem gemäß handeln müsse, Andere mögen es halten, wie sie wollen.

viel: daß die Menschen, ebenso wenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist), sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei (wenn gleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit) ein Ende zu machen und die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, daß es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vortheil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst hierbei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und Andere hintergeht, das oberste Princip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen, daß alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre: daß der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt), seine eigene Absicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständniß zu bringen.

Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nöthig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materiellen Princip derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkür) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen, d. i. demjenigen (blos auf Freiheit im äußern Verhältniß gestellten), darnach es heißt: handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein, welcher er wolle).

Ohne allen Zweifel muß das letztere Princip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprincip, unbedingte Nothwendigkeit, statt dessen das erstere, nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nöthigend ist, und, wenn dieser Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, so müßte doch diese selbst aus dem formalen Princip der Maximen äußerlich zu handeln abgeleitet worden sein. — Nun ist das erstere Princip, das des politischen Moralisten (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts), eine bloße Kunstaufgabe (problema technicum), das zweite dagegen, als

Princip des moralischen Politikers, welchem es eine sittliche Aufgabe (problema morale) ist, im Verfahren von dem andern himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht blos als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniß der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiß in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrer Häupter, vielleicht auch blos durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit, gehalten werden könne, ist ungewiß. Man hat von allen Regierungsarten (die einzige ächt republikanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen) Beispiele des Gegentheils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statute nach Ministerialplänen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist, und auf Verträgen beruht, die in demselben Act ihrer Beschließung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen, von selbst auf, ist Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilterweise mit Gewalt herbei zu ziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unabläßig zu nähern.

Da heißt es denn: „trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.“ Denn das hat die Moral Eigenthümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine a priori erkennbare Politik), daß, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vortheil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im Allgemeinen zusammenstimmt; welches daher kommt, weil es gerade der a priori gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniß verschiedener Völker unter einander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt; diese Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur

in der Ausübung consequent verfahren wird, auch nach dem Mechanismus der Natur, zugleich die Ursache sein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen, und dem Rechtsbegriffe Effekt zu verschaffen. — So ist es z. B. ein Grundsatz der moralischen Politik: daß sich ein Volk zu einem Staate nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle, und dieses Princip ist nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich, da eine solche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewußtsein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen.

Der zwar etwas renommistisch klingende, sprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: fiat iustitia, pereat mundus, das heißt zu deutsch: „es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen," ist ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz; nur daß er nicht mißverstanden und etwa als Erlaubniß, sein eigenes Recht mit der größten Strenge zu benutzen (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde), sondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemandem sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu schmälern, verstanden wird, wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. Dieser Satz will nichts Anderes sagen, als: die politischen Maximen müssen nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staates, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstand macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physischen Folgen daraus

mögen auch sein, welche sie wollen. Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, daß der bösen Menschen weniger werden. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, daß es in seinen Absichten (vornehmlich im Verhältniß gegen andre Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenn gleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

Es giebt also objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muß) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer Muth (nach dem Grundsatze: tu ne cede malis, sed contra audentior ito) in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Uebeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hierbei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretungen vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

In der That kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun einander nicht Unrecht, wenn sie einander gewaltthätig oder hinterlistig befehden, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht thun, daß sie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung versagen. Denn weil der eine seine Pflichten gegen den andern übertritt, der gerade eben so rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseitig ganz recht, wenn sie sich unter einander aufreiben, doch so, daß von dieser Rasse immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis zu den entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hierbei gerechtfertigt; denn das moralische Princip im Menschen erlischt nie, die pragmatisch zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint doch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, daß es mit dem Menschengeschlechte

nie besser bestellt sein werde, noch könne); aber dieser Standpunkt der Beurtheilung ist für uns viel zu hoch, als daß wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen können. — Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprincipien haben objective Realität, d. i. sie lassen sich ausführen; und darnach müsse auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander, gehandelt werden; die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und ob zwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht des Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, ob zwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.

* * *

Wie Kant's Philosophie eine kritische Zusammenfassung aller geistigen Strebungen des 18. Jahrhunderts bedeutet, so ist sie auch wiederum der Centralpunkt geworden, aus dem eine ganze Reihe philosophischer Weltanschauungen, die den Geist des 19. Jahrhunderts beherrschen, geboren wurden. Insbesondere auf den Gebieten der Rechts- und Staatslehre waren ihre Principien anregend und fortwirkend für eine Reihe von Decennien hinaus, und was man in Deutschland die philosophische Rechtsschule nennt, leitet ihren Ursprung wesentlich auf Kant zurück. Aber auch die sogenannte historische Schule in der Rechts- und Staatswissenschaft, welche freilich später zu einer unheilvollen Herrschaft gelangt ist, muß, wo sie sich polemisch z. B. gegen die Auffassung des Gesellschaftsvertrages oder des sittlichen, d. h. auf die Idee des Gesammtwillens basirten Staatszweckes verhält, doch immer auf Kant recurriren. So haben auch die Gegner der Friedensidee ihre Angriffe wesentlich gegen den Gedankengang der oben analysirten Schrift gerichtet. Was die Kantische Rechtsschule indeß selbst zur Lösung des Problems

beitrug, hat kaum noch literarische Bedeutung erlangt. Der Kriegstumult der Revolutionskriege sowie der Napoleonischen Zeit ließ wenig Muße, an so ideale Projecte zu denken. Nur ein einziger hervorragender Rechtsgelehrter, nächst dem Criminalisten Anselm von Feuerbach wohl der bedeutendste Rechtslehrer aus der Kantischen Schule, Karl Salomo Zachariä, hat in seinem Werke „Janus“ (Lpz. 1802) dem Friedesproblem noch einmal seine Aufmerksamkeit gewidmet. Die gründliche und scharfsinnige Arbeit, welche in vieler Beziehung eine dankenswerthe juristische Ergänzung der Kantischen Schrift bildet, verdient eine nähere Beleuchtung.

Tritt in dem Werke Zachariä's das philosophische Element bedeutend zurück, so macht sich umsomehr ein gewissermaaßen praktisch-politischer, ja sogar staatsmännischer Zug darin geltend. Man hat Zachariä vielfach mit Montesquieu verglichen. Dieser Vergleich ist nach vielen Richtungen hin unhaltbar. Der Verfasser des »Esprit des lois« hat für die Staatswissenschaft eine originale und grundlegende Bedeutung. Der deutsche Gelehrte jedoch steht, obgleich er in dem Hauptwerke seines Lebens, den „Vierzig Büchern vom Staat“ (7 Bde., 1820—32), die Rousseau-Kantische Vertragstheorie verläßt und den Staat aus der Rechtspflicht ableitet, in vielen anderen Ideen ganz auf Kantischer Grundlage. Nichtsdestoweniger hat jener Vergleich eine gewisse Berechtigung, insofern Zachariä in Bezug auf den Reichthum an positivem Wissen, auf Gewandheit in Entdeckung und Verwerthung neuer Gesichtspunkte, wie auf Fertigkeit und Schärfe des logisch-juristischen Denkens mit Montesquieu in Parallele gestellt werden kann. Das zeigt sich auch hier in der feinen Abwägung, allseitigen Erörterung und kritischen Beleuchtung, die der Verfasser den Möglichkeiten, die verschiedenen Friedensprojecte zu realisiren, angedeihen läßt. So zerfällt nun sein Buch in drei Hauptabschnitte, von denen der erste zu erörtern sucht, was überhaupt geschehen müsse, einen ewigen Frieden auf Erden zu stiften, der zweite die Frage beantwortet, was bereits historisch und völkerrechtlich für diesen Zweck gethan sei, der dritte endlich das Problem zu lösen übernimmt, wie die Wirklichkeit nach Lage der gegebenen Verhältnisse jenem Ideal zur Annäherung gebracht werden könne.

Unter den vorgeschlagenen Wegen scheint das vielfach ventilirte Project eines Universalstaates in zweifacher Hinsicht unzweckmäßig. Zunächst würde ein solcher durch die Verschiedenheit der Menschheit an Sprachen, Religion, Lebensart, Sitten, Nationalcharaker, Klima u. s. w. sehr bald gesprengt werden. Und eine politische Vereinigung der gesammten Menschheit wäre erst dann

möglich, wenn eine gemeinsame und allgemein verbreitete Cultur die gesellschaftliche Verschiedenheit der Menschen überhaupt vermischt haben würde, ein Zustand, von dem man nach dem Gange der heutigen Culturbewegung nicht sagen kann, in wie vielen tausend Jahren er Platz greifen und ob das, was er an individuellen Culturblüthen zerstört hätte, durch die monotone Gleichartigkeit ersetzt würde. Aber Zachariä hält den Universalstaat überhaupt für unausführbar, weil „die Staatsgewalt, als eine Kraft überhaupt betrachtet, gewissen örtlichen Grenzen unterworfen ist, die sie nicht überschreiten kann, ohne ihren Zweck wegen physischer Ohnmacht zu verfehlen. Die bewegende Kraft, die von dem Mittelpunkte der Regierung ausgeht und von dem Triebe, zu herrschen, in Schwung gesetzt wird, findet überall in dem Triebe zur Unabhängigkeit ihren Widerstand. Die Wirksamkeit dieser Kraft erstreckt sich nur so weit, als das Vermögen des Staates, theils das Ganze zu übersehen, theils auf einem jeden Punkte mit einer Schnelligkeit eine Macht zu vereinigen, wodurch ein Widerstand unterdrückt werden kann, ohne den Ortsbeamten eine der Regierung selbst gefährliche Gewalt einzuräumen.“ . . . .

Ebenso wenig mag er etwas von dem seltsamen Vorschlage wissen, durch Aufhebung des gegenseitigen Verkehrs unter den Völkern den ewigen Frieden zu stiften. Das ist ihm eine erstens unmögliche, zweitens aber culturwidrige Utopie, was wir an der bisherigen Stabilität der Civilisation der ostasiatischen Völker, insbesondere China's sehen. Dagegen möchte er die natürlichen Grenzen eines Staates in Bezug auf die Sicherheit und Selbstständigkeit seiner äußeren Politik nicht unterschätzen.

Eine durch ihre Organisation, Macht und geistige Bedeutung hervorragende Weltbeherrscherin ist — die Kirche. Sollen wir ihren Anspruch als Begründerin eines ewigen Friedens gut heißen? Der von der Kirche dictirte Gottesfriede im Mittelalter hatte manchen wohlthätigen Waffenstillstand in den Händeln und Kämpfen der Christenheit bewirkt. Aber die Frage würde jetzt lauten: nachdem seit 400 Jahren eine Lockerung und Zersetzung der gewaltigen Hierarchie sich vollzogen, besitzt der römische Papst noch die Macht, dem weltlichen Kriegsgetümmel Schweigen zu gebieten? Und hätte er selbst noch die Gewalt, der oberste Friedensrichter der christlichen Menschheit zu sein, wäre es auch im Interesse der freien Entwickelung des Menschengeschlechts wünschenswerth, sich dem Machtspruche desselben zu unterwerfen? Aber das gilt nicht allein von der katholischen Kirche. Keine der kirchlichen Gemeinschaften hat, sobald sie erst zu Macht und Einfluß gelangt sind, ihre Stellung dem

Dienste des Culturfortschrittes geweiht. Alles, was die moderne Menschheit Großes, Tiefes und Unsterbliches geschaffen, hat sie zum Theil erst dem Widerstande dieser kirchlichen Hierarchieen abringen müssen; religiöser Fortschritt im Sinne einer Vertiefung der religiösen Idee und kirchliche Macht sind lange nicht mehr identisch. Die Frage also, ob jenes erhabene Friedensamt den officiellen Trägern der höchsten geistlichen Würden anzuvertrauen sei, wird von Zachariä wie von uns strikt verneint.

Indem dann der Verfasser der Idee eines „Völkerbundes“ näher tritt, sieht er in der Ausführbarkeit desselben kein Hinderniß, insofern derselbe die ganze Menschheit umfassen würde; aber selbst, wenn mehrere derartige „Völkerbünde“ existirten, so findet er den Friedenszweck derselben immer noch nicht gefährdet. Dagegen scheint ihm in der föderativen Organisation selbst der Keim zu neuen Zerwürfnissen und Kriegen zu liegen, wenn den verbündeten Völkern das Recht bleibt, über die aus dem Bunde entstehenden Rechte und Pflichten und mithin, da doch ein Sicherheitsbund beabsichtigt ist, über alle ihre Rechte und Verpflichtungen ein selbstständiges Urtheil zu fällen. Zachariä fragt: „Wie nun, wenn sich der Bund in mehrere Parteien trennt? Wenn Widerstand gegen den Richterspruch geleistet wird? Oder wenn die Paciscenten dem beeinträchtigten Staate ihre Hilfe verweigerten?“ Freilich sind das Schwierigkeiten, die schon dem Abbé de St. Pierre nicht unbekannt waren.

Alle diese Bedenken hofft unser Autor durch ein Staatenbündniß beseitigt, innerhalb dessen die einzelnen Glieder sich einer höhern Gewalt, d. i. einem Zwange unterwerfen, dem ein Widerstand weder entgegengesetzt werden kann, noch darf; dieses ist der sogenannte Völkerstaat, dessen Endzweck sein würde: die Handhabung des Rechtsgesetzes in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß der Völker durch eine constituirte Gewalt. Die Beherrschungsform des Völkerstaates kann nur eine demokratische, d. h. nur auf das Gesetz der Freiheit und Gleichheit der Völker gegründet sein. Demnach würde die gesetzgebende Gewalt in diesem Staate nur von dem Inbegriffe aller Völker, nach Stimmenmehrheit, der sich die Minorität zu fügen hätte, ausgeübt werden, während jede Regierung, was die innern Angelegenheiten eines jeden einzelnen Staates beträfe, nur ihrem eigenen Ermessen zu folgen befugt sei. Auf jenem ersten Princip würde die politische, auf dem letzteren die bürgerliche Freiheit der Staaten beruhen. Natürlich würde die letztere insofern eine Einschränkung noch erleiden müssen, als kein Volk Anordnungen treffen

dürfte, wodurch die Rechte des andern überhaupt gekränkt würden, da „unter Voraussetzung eines Völkerstaates alle Völker und alle Menschen als Mitglieder eines einzigen bürgerlichen Gemeinwesens zu betrachten sind, d. h. es wäre Aufgabe der Gesetzgebung dieses Völkerstaates, einen Codex des Völker- und Weltbürgerrechts zu entwerfen und über die Heiligkeit desselben zu wachen."

Die zweite Aufgabe des Völkerstaates wäre, Garantie zu leisten für die Verfassung des Einzelstaates. Es ist selbstverständlich, daß die oberste Regierung des Völkerstaates die Einzelregierungen gewissermaaßen als ihre Unterthanen zu Handlungen und Maaßregeln zu nöthigen befugt sein würde, ohne welche der Zweck des Völkerstaates nicht erreicht werden könnte. Wir wollen dem Verfasser in seinen Betrachtungen, welche auf die Organisation und die Abgrenzung der Rechte und Befugnisse dieses idealen Staatengebildes sich erstrecken, nicht weiter folgen. Ebensowenig möchten wir auf die zwei folgenden Theile seines Werkes, in denen er die damaligen politischen Zustände mit Rücksicht auf das eben entwickelte Ideal eines Völkerstaates kritisch untersucht, hier näher eingehen.

Zachariä's hervorragendes Werk fiel in eine Periode, in der man wenig geneigt war, solchen idealen Friedenspredigern, mochten sie mit noch so scharfsinnigen und gelehrten Gründen ihre Meinung unterstützen, Gehör zu schenken. Thatsächlich zeigt auch die nachfolgende Zeit nur wenige literarische Erzeugnisse dieser Gattung. Nachdem der Bändiger der Welt auf St. Helena in sicheres Gewahrsam gebracht war, konnte man an eine Neuordnung der Dinge gehen, welche das morsche Gerüst des alten Europa aus dem Gesichtspunkte der historischen Legitimität und der kirchlichen Orthodoxie mit Noth wieder zusammenkleisterte. Daß aber die gebannten Geister der Freiheit das lockere Kartenhaus nicht auseinander sprengten, darüber wachte die heilige Alliance unter der doppelten Vormundschaft des Kaisers Nicolaus und des Fürsten Metternich. Diese hatten sich zwar für die Ruhe und den Frieden Europas verbürgt, aber sie vermochten weder die Unabhängigkeitskämpfe der südamerikanischen Provinzen Spaniens, noch den Freiheitskrieg Griechenlands gegen die Türkei zu verhindern. Freilich war diese Art kriegerischer Ereignisse, wo es sich um die Freiheit der Völker handelte, jenen Protektoren am fatalsten. Aber die Kirchhofsruhe war nun einmal gestört, und so waren die Nerven des schon halb erwachten Europa gegen die pfeifenden Stürme der Julirevolution nicht mehr so empfindlich. Bald wurde aber auch die Frage des

ewigens Friedens wieder aufgenommen und zwar dieses Mal merkwürdigerweise vom englisch-hochkirchlichen Standpunkte aus, so z. B. in der anonymen Schrift: »Inquiry ito the accordancy of war with the principles of Christianity« (4. Aufl., Lond. 1843). War hier die religiöse Verwerflichkeit des Krieges der Kern der Betrachtung, so hatte der republikanische Publicist Marchand die praktischen Mittel zur Verwirklichung der Friedensidee in seinem »Nouveau traité de paix perpetuelle« (Paris 1842) erwogen.

Es nahte das Jahr 1848 und mit ihm ein neuer Abschnitt in den Bewegungen des Jahrhunderts. Um diese Zeit wird das Interesse für die Friedensfrage der Menschheit wieder in auffallender Weise lebendig. Ob die Idee des Revolutionsjahres diese Rückwirkung erzeugt hat? Doch tritt nunmehr eine neue Erscheinung in der Behandlung der Sache auf. Wurde es bis dahin bald mehr als philosophisches, bald als völkerrechtliches Problem, d. h. als Object literarischer Discussion angesehen, so begann jetzt die politisch-agitatorische Thätigkeit für dasselbe. Die Frage wanderte aus den Büchern in die Journale und Zeitungen über. Das wichtigste Moment aber ist, daß sich nunmehr die internationalen Vereine, welche allerdings bereits seit 1815 bestanden hatten, zu periodischen Congressen vereinigten, um über die praktischen Mittel zu berathen und zu beschließen, durch welche jene hohe Idee endlich einmal zu realisiren sei.

Es ist begreiflich, daß die erste Friedensgesellschaft nicht in Europa, sondern in Amerika, und zwar im Jahre 1815, entstand. Es folgten dann 1816 ein ähnlicher Verein in London (peace society), 1830 in Genf, 1841 in Paris u. s. w. Aber mit dem Zusammentritt der Friedenscongresse, welche aus Delegirten der betreffenden Gesellschaften bestanden, gewann die Agitation eine über das wissenschaftlich-literarische Interesse weit hinausgehende Bedeutung auch für die Regierungen, welche die Angelegenheit nicht mehr als eine harmlose Utopie einiger Philanthropen, sondern als ein vielfach mit demokratischen Tendenzen verknüpftes Agitationsobject von internationalem Charakter mit Mißtrauen betrachteten. Der erste dieser Congresse fand in Brüssel 1848 statt. Wie aus den gedruckt vorliegenden Verhandlungen*) desselben hervorgeht, waren die Resultate bei der Menge der sich gegenüberstehenden und unvereinbaren Anschauungen von nur geringem Belang. Mehr praktisch-politischen Sinn zeigten die spätern Versammlungen

*) »The Peace-congress at Brussel« (London 1848) und »Congrès des amis de la paix universelle réunis à Bruxelles« (Brüssel 1849).

(1849 zu Paris, 1850 zu Frankfurt a. M. und 1851 zu London). Diese Verhandlungen sind ebenfalls publicirt worden und liegen in vielen Bänden*) vor. Auch hier überwiegen natürlich die theoretischen Darlegungen bei weitem über die Vorschläge, welche sich auf die gegebenen Verhältnisse beziehen. Doch treten unter den langen und oft sehr langweiligen rethorischen Ergüssen gewisse gemeinsame Gesichtspunkte immer und immer wieder hervor. Die Forderung, daß nur Vertheidigungskriege in der Zukunft geführt werden sollen, hat nur sporadische Vertreter und findet wenig Beifall: denn Krieg ist Krieg, ob er nun zu offensiven oder defensiven Zwecken geführt wird. Und die Geschichte lehrt, wie oft bloße Vertheidigungskriege, die nur als solche begonnen wurden, in wirkliche Angriffe übergingen und umgekehrt. Die meiste Zustimmung finden jene Vorschläge, welche auf ein allgemeines Völkerrecht und einen constitutiven Congreß zur Abfassung eines völkerrechtlichen umfassenden Gesetzbuches sich beziehen: ein Beweis, daß man trotz aller verbosen Beredtsamkeit in den Grundgedanken auf jene ersten Schriftsteller über die Friedensidee zurückgreifen mußte, die wir oben analysirt haben. Später traten vielfach auch noch andere Projecte auf, von denen man sich eine schnellere Verwirklichung versprach. Dieses waren die allgemeine Entwaffnung, die vertragsmäßige Feststellung von Schiedsrichtern für den einzelnen Streitfall, schließlich die sittliche Brandmarkung aller Staatsanleihen, welche zu Kriegszwecken contrahirt werden. Diese letztere Forderung hieße freilich die Rechnung ohne den Wirth machen. Denn es wäre noch sehr fraglich, wie weit die europäischen Börsen es über sich gewinnen könnten, eine gewinnverheißende Kriegsanleihe aus idealen Gründen von sich zu weisen.

Zu den literarischen Erscheinungen, welche von diesen ersten Friedenscongressen hervorgerufen wurden, gehört vor allem eine Zeitschrift, welche seit 1850 von der Londoner Friedensgesellschaft herausgegeben wird: »The Herald of peace«; ferner eine Reihe von Preisschriften, welche von den Gesellschaften ausgeschrieben wurden. Unter vielen unreifen Arbeiten, die lediglich schon Gesagtes nur in anderer Form wiederholen, sind hier auch manche werthvolle Abhandlungen, wie die von Hamilton, Bollas, Ladd u. A., erwähnenswerth. Eine der bedeutendsten und interessantesten dieser Preisschriften ist

*) Garnier, »Congrès des amis de la réunis à Paris en 1849« (Paris 1850); »Trois meetings des amis de la paix à Londres, Birmingham et Manchestre« (Paris 1850); „Verhandlungen des dritten allgemeinen Friedenscongresses zu Frankfurt" (Frankfurt 1851).

ohne Zweifel diejenige,*) welche auf Veranlassung eines Ausschreibens des Brüsseler Congresses von dem gelehrten belgischen Juristen Louis Bara eingesandt wurde und die den ersten Preis erhalten hatte: »La science de la paix. Programm« (Brüssel 1872). Die umfangreiche Schrift tritt in streng wissenschaftlicher Form auf und ist inhaltlich interessant genug, um hier in kurzen Zügen analysirt zu werden.

Zunächst erscheint es merkwürdig, daß die Jury (die belgische Akademie) ein Buch mit dem Preise gekrönt hat, welches darauf ausgeht, die von dem Congreß aufgestellten vier Principien (resolutions: abolition de la guerre, arbitrage international, congrès européen, désarmement général) zu bekämpfen. Der Verfasser kann in das verdammende Urtheil über die Culturwidrigkeit des Krieges nicht einstimmen. »La guerre,« sagt er, »a sauvé plus d'une fois la liberté du monde; elle peut lui rendre encore d'immenses services.« Nicht aus Originalitätssucht oder als Gegner der Friedensidee stellt jedoch Bara diese und ähnliche Behauptungen auf, sondern weil er das Friedensproblem auf einem andern, als dem bisher üblichen Wege lösen zu können hofft. Allein der Versuch desselben, die Frage von einer ganz andern Seite aus in Angriff zu nehmen, ist nur eine Consequenz seiner weit ausgedehnten Theorie der Gesellschaft und diese wiederum ein Ausschnitt aus seinem metaphysischen System, dessen Ausarbeitung und Darstellung den Verfasser sein Lebelang beschäftigt hat. Es ist eine Art universeller Rationalismus, den Bara »La science de la méthode« nennt und den er in einem etwa 25 Bände umfassenden Manuskript entwickelt hat, das bis jetzt noch ungedruckt ist und von dem ein mehrere Bände umfassender Auszug sich unter den Papieren der belgischen Akademie befindet. Nur eine Einleitung zu dem Werke (»Introduction à l'étude de la science de la méthode«, Brüssel 1853) ist publicirt worden. Bara glaubt hier die wahre wissenschaftliche Methode entdeckt zu haben, welche alle Probleme des Lebens und der Gesellschaft zu lösen im Stande sei. Er nennt sie »La méthode générale, universelle« und ihre wissenschaftliche Begründung: »La science, qui est la plus souveraine de toutes les puissances.« Der Herausgeber der oben genannten Preisschrift, Herr Charles Potvin, charakterisirt diese Universalwissenschaft seines verstorbenen Freundes in folgender Weise: »Bara veut indiquer à l'action humaine ses véritables voies et

*) Dieselben sind gesammelt worden unter dem Titel: »Prize essays on a congress of nations«, 2. Aufl. Boston 1854.

moyens et donner aux sciences, aux arts, à la politique la boussole de la raison. Pour cela, il ne se contente pas d'une méthode comme celle de Bacon, de Descartes, de Spinoza, de Condillac, de Kant; il veut créer la méthode pure.«

Wir fragen uns erstaunt, liegt hier eine bedauerliche Verkennung eines social-philosophischen Genies seitens der Gegenwart oder eine geschmacklose Ueberschätzung von befreundeter Seite vor? Wie? Die Belgische Akademie läßt solchen Schatz nun schon seit 30 Jahren in ihren Regalen liegen, ohne der Welt die Entdeckung dieses Steins der Weisen anzuzeigen? Nach den Andeutungen des Herrn Potvin hat die Akademie den Druck dieses großen Werkes auf Staatskosten bisher abgelehnt, denn einer der Referenten, welcher der gelehrten Körperschaft über den Werth des Manuscripts Bericht erstattete, hat allerdings »un rare talent ou bonheur de définition, la manifestation d'une grande puissance d'analyse« anerkannt, während das Urtheil des andern in dem Ganzen nur eine »Illusion fondée sur de fausses analogies, sur une certaine confusion d'idées et sur des conceptions abstraites sans fondement« finden konnte. Immerhin wäre es aber doch wünschenswerth, wenn der Sache auf den Grund gegangen würde und sich die Akademie entschlösse, durch den Druck des Werkes dasselbe dem Urtheile der Welt zu unterbreiten.

»Une certaine confusion d'idées!« Allerdings, das ist es, was uns bei aller strengen Haltung der äußeren Form das Charakteristische auch der uns hier interessirenden Schrift: »La science de la paix« desselben Verfassers zu sein scheint. Doch suchen wir zunächst durch das Stahlgerüst dieser schwer durchdringlichen Systematik zur eigentlichen Idee des Autors zu gelangen. Das Werk Bara's zerfällt in vier Theile, von denen der erste den »Principes de la paix entre les nations« gewidmet ist. Nach einer scharfen Kritik des bisherigen Völkerrechts gelangt der Verfasser zur Nothwendigkeit einer Neugestaltung der »Science du droit des gens.« Er verkennt hierbei nicht die Fortschritte, welche die Humanität in der civilisirten Kriegsführung der Gegenwart gemacht und hebt es als einen Beweis unserer vorwärts schreitenden Gesittung hervor, daß an dieser Milderung der Kriegsschrecken, so weit sie sich auf die Behandlung der Gefangenen, der Verwundeten u. s. w. bezieht, alle civilisirten Staaten in gleicher Weise betheiligt sind. Wir können hinzufügen, daß gerade neuerdings manches Erfreuliche, wie z. B. die unter dem Namen der „Genfer Convention" (1864) bekannte internationale Vereinbarung, hinzugekommen ist. Die Forderung Bara's: »l'adoption par tous les peuples d'un règle-

ment de l'exercise du droit de la guerre« ist jetzt wenigstens in Bezug auf die genannte Convention und ähnliche Maaßregeln fast erfüllt. (Vgl. Bluntschli, „Das moderne Völkerrecht der civilisirten Staaten", Buch VIII: des Kriegrecht, S. 287 fg.). Der zweite Abschnitt »De la nation« versucht eine Art völkerpsychologische Basis für das Rechts- und Staatsleben der Völker zu legen. Der Versuch ist geistvoll, aber er leidet ebenfalls an dem Uebelstande der »Fausses analogies«, um wissenschaftlich überzeugend zu sein. Wie die frühere Psychologie als die drei Hauptfunctionen der Seele: Gefühl, Denken und Wollen unterschied, so möchte auch der Verfasser die „Volksseele" nach diesen drei Vermögen (au point de vue du sentiment public, de l'esprit public, de la volonté publique«) betrachten. Doch bleibt es wie bei vielen solchen völkerpsychologischen Erörterungen vielfach beim guten Willen, da uns hier noch die Fülle unzweifelhafter Thatsachen mangelt. Doch fehlt es in diesen Abschnitten nicht an interessanten historischen Parallelen, feinen Bemerkungen und überraschenden Paradoxieen.

Der dritte Theil »Le droit international« tritt nun der Aufgabe näher. Hier ist es wesentlich ein Gedanke, der auch schon vielfach von anderer Seite aus angeregt worden ist, der den Mittelpunkt der Erörterungen bildet. Eine möglichst allseitige und aus einem Princip heraus gestaltete Unification und Uniformirung der öffentlichen und Privatrechte der Völker, d. h. die Umwandlung des gesammten öffentlichen und Privatrechtes in ein gemeinsames internationales Recht. Hierzu würden also gehören: »Droit personel des peuples, droit réel des peuples, droit commerciale des peuples, droit politique des peuples, droit administratif des peuples« u. s. w. Man sieht, der Staatsphilosoph nimmt seine Sache eben so ernst als allseitig auf. Aber die Ausführung! Der Jurist Bara verhehlt sich nicht, daß man ihm entgegenhalten wird: »Cela est impossible, on ne parviendra pas à créer ainsi cette science; tous les cas, qu'elle embrasse ne se sont pas encore présentés. Ce système si vaste ne peut sortir du cerveau humain, entièrement formé, avec ses innombrables détails«; aber er läßt sich durch derartige Einwürfe nicht abschrecken. Vielmehr geht er im vierten Abschnitte seines Buches, nachdem er die Grundzüge einer solchen Uniformirung aller Rechtsdisciplinen zu Gunsten seiner »science de droit international« noch einmal recapitulirt hat, daran, die »Moyens d'action« zu entwickeln. Zunächst wünscht er eine möglichste Verbreitung dieses allgemeinen menschlichen Gesetzbuches. Zu dem Zwecke fordert er eine andere Organisation unserer Schulen und Universitäten. Insbesondere will

er eigene Anstalten (écoles de diplomatie) zur Erlernung dieser internationalen Rechtswissenschaft (La carte universelle) eingerichtet wissen. Der wesentlichste Grundgedanke dieser Charte wäre nun die Internationalität und Solidarität des gesammten Rechtslebens der Menschheit, so zwar, daß z. B. für Verträge zwischen verschiedenen Staaten eine Gesammtgarantie aller civilisirten Nationen eintritt. Hieraus würde sich allerdings die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit eines Vertragsbruches ergeben, aber der Verfasser hat unterlassen anzugeben, wie nun eine solche Solidarität der Staaten bei der Verschiedenartigkeit der sich kreuzenden Interessen herzustellen sei. Freilich verweist er immer auf jene mystische science de droit international. Aber so lange dieses Monstrum von Universalrechtswissenschaft nicht vorhanden ist, warten wir vergeblich auf eine praktische Antwort. Bara ist ein wohlmeinender Philanthrop. Er glaubt an die Heilkraft seiner Vorschläge nicht nur zur Vernichtung der äußern Kriege, sondern auch der innern Revolutionen. Er meint es gewiß ehrlich, wenn er am Schlusse seines Werkes ausruft: »J'entends de tous les cotés crier: vive la nation. — Oui, vive la nation, mais mort aux querelles, aux guerres de tout genre: aux guerres civiles et aux guerres extérieures qui semblent le droit des nations! vive la paix au dedans, mais vive la paix au dehors; vivent les peuples, mais à bas leurs égoismes, leurs furies, leurs triomphes ensanglantés!«

* * *

Weniger doctrinär und phantastisch als der belgische Rechtsphilosoph verfährt ein neuerer deutscher Publicist, dessen Ansichten über die Möglichkeit eines dauernden Friedens wir hier darzulegen um so mehr Veranlassung haben, als derselbe im conservativen Lager sich eines bedeutenden Rufes erfreut. Julius Fröbel sucht dem Problem aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Aufgabe der Staaten*) beizukommen. Ihm ist der einzelne Staat die sittlich constitituirte souveräne Gesellschaft. „Da aber die sittlichen Aufgaben für alle Menschen, also auch für alle Völker solidarische sind, so muß sich die Aufgabe der einzelnen Mitglieder einer Staatsgesellschaft, ihre Zwecke in Zusammenhang und Harmonie zu bringen, auch für das Verhältniß der verschiedenen Staatsgesellschaften unter einander wiederholen. Denn diese letztere sind

*) „System der socialen Politik" (Bd. 2).

Zweckgemeinschaften, müssen also die Gemeinschaft der höchsten Zwecke anerkennen. Wie also jedes Individuum die Freiheit aller übrigen Individuen wollen muß, so muß jeder Staat die Freiheit aller übrigen Staaten, und deßhalb die Freiheit in allen übrigen Staaten wollen. Man kann kein Interesse an der äußeren Freiheit, d. h. an der Unabhängigkeit eines Staates haben, welcher in sich selbst die Freiheit nicht anerkennt. Denn die Unabhängigkeit gebührt dem einzelnen Staat nur, insofern er sittliche Anstalt ist. Die Freiheit in den Staaten ist die Voraussetzung des Rechts der Freiheit für die Staaten."

Die nothwendige innere Zusammengehörigkeit innerer Freiheit und äußerer Unabhängigkeit, welche Fröbel an die Seite seiner Erörterung stellt, ist unzweifelhaft ein neues Princip in der Politik, welches zugleich auch die Lösung des Friedensproblems in einem neuen Lichte erscheinen läßt. Ist Gerechtigkeit und Frieden unter den Staaten eine sittliche Forderung, so ist sie zugleich die natürliche Folge der Durchsetzung wahrer sittlicher Ordnung in den einzelnen Staaten. So wie es nur einige der mächtigsten Staatsgesellschaften bis zur wahren sittlichen Organisation gebracht haben, treten Gerechtigkeit, Freiheit und Ordnung in dem Verkehr der Staaten von selbst ein. Daher meint Fröbel, daß, wenn die Bestrebungen, zu einem dauernden Frieden zu kommen, bisher etwas Utopistisches, ja Lächerliches an sich hatten, dieses wesentlich daher komme, daß eine an sich vernünftige und sittliche Forderung unter unvernünftige und unsittliche Voraussetzungen gestellt wurde, an welche eben jene humanen Träumer vom ewigen Frieden gebunden waren.

Fröbel gesteht von vornherein den Gegnern zu, daß bei der besten internationalen Staatenorganisation Conflicte als unvermeidlich immer noch hervortreten könnten. „Aber dahin ist es zu bringen, daß der Krieg nur als Revolution möglich ist, daß er nicht mit zur Politik gehört, sondern eine Unterbrechung derselben bildet — eine sittliche Krankheit, die aus einer fehlerhaften hervorgeht. Bisher freilich sei der Krieg die letzte competente Rechtsentscheidung der Staaten unter einander gewesen. Aber es sei unbegreiflich, weshalb die souveränen Staaten nicht ganz auf dieselbe Weise zu einer Rechtsgemeinschaft sollten kommen können, wie souveräne Individuen in einer einzelnen Staatsgesellschaft. „Eine Staatengesellschaft kann alle Verhältnisse wiederholen, die in einer Staatsgesellschaft vorkommen. Die Möglichkeit, ja die sichere Zukunft einer solchen Ordnung begreift man sogleich, wenn man sich eine größere Zahl von Staaten, als das europäische Staatensystem darbietet, angefähr

auf der gleichen Culturstufe denkt. So lange die Zahl der in Betracht kommenden Staaten nur klein ist, sind bei einem Streite entweder alle oder wenigstens die meisten betheiligt. Die unparteiischen bilden die Minorität, werden nicht gehört und können jedenfalls das Recht nicht handhaben. Bei einer größeren Zahl ist es anders. Die Mehrzahl ist dann nothwendig für die Principien interessirt, für den speciellen Fall aber unparteiisch, also geeignet, ein Forum zu bilden."

Fröbel widerlegt dann diejenigen Einwendungen, welche gegen die Möglichkeit der Völkergerichte erhoben worden sind. Man hat gesagt, daß eine Art Gesetzgebung und Rechtspflege ohne Obrigkeit undenkbar wäre. Letztere aber widerstrebe doch der Souveränität der einzelnen Glieder der Staatengesellschaft. Darauf erwidert Fröbel, daß grade wahres Gesetz und Recht absolut nur das Erzeugniß der Demokratie sein könne, d. h. das Product von Verhältnissen, wie sie in einer Gesellschaft freier Souveränetäten eben bestehen. „Der Mangel einer Obrigkeit ist nicht das, was Gesetz und Recht unmöglich, sondern das, was beides ganz allein möglich macht." Ueberdies handele es sich bei den internationalen Streitigkeiten nicht um die sogenannten juristischen Personen, „die leiblosen Seelen des juristischen Himmels", sondern um die individuellen Bürger dieser und aller übrigen Staaten. „Nicht die Majoritäten der Staaten, sondern die Majoritäten der Bürger in den Staaten sind es zuletzt, die über die Völkerrechtshändel zu entscheiden haben." Wie nun diese Bevölkerungen nicht die Mittel finden sollten, sich für die Streitigkeiten zwischen ihren Staatsgesellschaften unparteiische und competente Gerichtshöfe zu schaffen, sei in keiner Weise einzusehen. „Auf der Stufe dieses Föderativsystems tritt jene Verschmelzung des Völkerrechts und des Staatsrechts ein, durch welche allein die Idee der Menschheit Realität erhalten kann."

Wer den ewigen Frieden stabiliren will, muß auf Beseitigung derjenigen Kriegsursachen bedacht sein, welche sich bisher als die treibenden Motive herausgestellt haben. Ueber die Interessen der Dynastien und des Adels, die in der Aufrechterhaltung stehender Heere ihr Lebenselement und ihren socialen Stützpunkt besitzen, ist oben schon Einiges dargelegt worden. Die sogenannten dynastischen Kriege waren bisher nicht nur überwiegend, sondern bildeten überhaupt die Regel. Die sogenannten Volkskriege, welche vielfach Befreiungszwecke verfolgten, treten in der Geschichte nur ganz vereinzelt auf. Doch haben sie sich im Laufe unseres Jahrhunderts

immer häufiger gezeigt: ein Umstand, der auf das Erwachen des nationalen Bewußtseins der Völker zurückzuführen ist. Fröbel hat diesem Punkte eine eingehende Betrachtung gewidmet, in der er mit Recht gegen die übermäßige Werthschätzung der Nationalitäten in dem modernen Völkerleben seine Stimme erhebt.

Die Entwickelung der Nationalitäten hält Fröbel keineswegs für den höchsten Zweck moderner Politik. Denn wäre diese nichts anderes als eine „Ueberwindung der Isolirung der Individuen durch die Isolirung der Völker", so würde das Ziel aller staatlichen Entwickelung des Menschengeschlechts darin bestehen, daß schließlich die Staatsgesellschaften mit den ethnographischen Volksindividualitäten zusammen fielen. Das würde aber den Gang der allgemeinen Cultur statt zu fördern nur retardiren. Denn die Cultur einzelner Völker und die Organisation einzelner Staaten kann nur als Vorbild und Vorarbeit für einen Zustand allgemeiner Cultur und Politik des ganzen Menschengeschlechts angesehen werden. Dieses hohe Ziel ist aber nur durch eine Kreuzung der politischen Gesellschaften mit ethnographischen Volksindividualitäten zu erreichen. Eine wesentliche Bedingung alles Culturfortschritts ist ferner die Zersplitterung und der Untergang von Culturvölkern, welche ihre Bildungselemente in die andern Völker hineintragen, bis endlich alle Elemente der Humanität in allen Theilen der Menschheit zur Entwickelung gekommen und das Hinderniß der friedlichen Organisation, welches in dem Antagonismus von Bildung und Rohheit vorhanden, beseitigt ist.

Mit dem Wachsen des materiellen und geistigen Völkerverkehrs wächst auch die Gemeinsamkeit der Völkerinteressen. Die Nationen sehen sich genöthigt, sich über ihre sittlichen Systeme zu verständigen, in immer engere und weitere Zweckgemeinschaften zu treten und die Mittel für die gemeinsamen Zwecke zu organisiren. Schon sind zum Theil die Schranken des freien Verkehrs zwischen den Staaten gefallen, nachdem die zwischen den Individuen längst verschwunden sind. So ist auch nach Fröbel nicht mehr die Zeit fern, wo sämmtliche Staaten sich zur Staatenrepublik ordnen werden, wie die Individuen im Staate sich zur Bürgerrepublik zu ordnen suchen. Die Rechtsverhältnisse zwischen den Staaten werden sich dann bis zu allgemeiner Föderation aller Staaten ausbilden. So wird der Gegensatz zwischen nationaler und internationaler Politik, zwischen Staatsrecht und Völkerrecht verschwinden und das letzte Ziel aller Politik wird „die demokratisch gegliederte Bundesgenossenschaft aller Menschen, die allgemeine Selbstregierung des

Menschengeschlechts, welches sich als autonomer Bewohner, Besitzer und Bewirthschafter des Planeten bewußt ist."

* * *

Seit 30 Jahren haben die Friedensagitationen auf Congressen und in der Presse einen verschiedenen Verlauf genommen und so auch eine ungleiche, bald schwächere, bald intensivere Wirkung hervorgebracht. Zu dieser letzteren zählen wir auch die Anregung, die von hier aus auf die positive Wissenschaft des Völkerrechts ausgeübt worden ist. Wenn das von dem jetzigen belgischen Minister des Innern, Herrn von Rolin-Jacquemyns, und anderen namhaften Vertretern des Völkerrechts, wie Mancini, Bluntschli, Franz Lieber u. A. ins Leben gerufene »Institut de droit international« zunächst auch nur einen rein wissenschaftlichen Zweck im Auge hat, so werden sich doch die praktisch-politischen Wirkungen desselben, insbesodere was die Reform des bestehenden Kriegsrechts betrifft, schon ergeben. So sind auch die Vertreter der strengen Wissenschaft dahin gelangt, die sehr dringende Reformbedürftigkeit ihrer Disciplin im Sinne einer allmähligen Humanisirung des Krieges anzustreben: eine geringe Abschlagszahlung freilich gegenüber der idealen Forderung eines Abbé de. St. Pierre, Rousseau und Kant. Aber selbst die Regierungen konnten nicht mehr zögern, von den Vorschlägen der „Ideologen" endlich auch Gebrauch zu machen. Längst freilich ist bei ausbrechenden Streitfällen die „Mediation" diplomatischer Brauch gewesen. Es ist indeß der unausgesetzten Agitation der „Friedensfreunde" zu danken, daß „das schiedsrichterliche Verfahren" jetzt nicht nur als berechtigt und heilsam von den Staaten anerkannt wird, sondern in den internationalen Händeln immer mehr Platz greift.*) Und daß diese Gewohnheit sich in der Diplomatie noch weiter befestige, ist selbst der Wunsch eines so maaßvollen Völkerrechtslehrers wie Bluntschli gewesen, welcher sagt: „Der Fortbildung eines gesicherten Völkerrechts bleibt es vorbehalten, auch durch internationale Vereinbarungen

*) Hermann Lotze verkennt doch die Größe und Tragweite dieses völkerrechtlichen Problems, wenn er („Mikrokosmus" Bd. III S. 448 fg.) in dem schiedsrichterlichen Verfahren und demnach in dem dauernden Institut eines internatiolen Schiedsgerichtes eine Beeinträchtigung des Willens der Einzelstaaten sieht. Als ob die Analogie privatrechtlicher Verhältnisse hier so ohne Weiteres übertragbar wäre! Mit Recht hat schon Robert von Mohl auf das Unstatthafte eines derartigen Analogieverfahrens hingewiesen, da demselben jede wissenschaftliche Grundlage fehlt, nämlich die Kenntniß des Wesens und der Functionen des staatlichen Collectivwillens.

überhaupt für ein geordnetes schiedsrichterliches Verfahren zu sorgen." („Das moderne Völkerrecht", S. 277.) Vergl. über das Schiedsgerichtsverfahren auch Laveleye, »Des causes actuelles des guerres en Europe et de l'arbitrage« (1873).

Von geringerem Erfolg freilich waren jene agitatorischen Bemühungen in Bezug auf die Lösung des Problems der stehenden Heere. Wer die horrenden Zahlen des europäischen Militärbudgets auch nur vom politisch-militärischen Gesichtspunkte aus betrachtet, muß zu dem Bekenntniß gelangen, daß eine Steigerung derselben bereits an die Unmöglichkeit grenzt. Wer jedoch im Zusammenhange mit den übrigen Zuständen der Gesellschaft die Frage von der social-politischen Seite aus ansieht, der kann diejenigen, welche den Bankerott der Staaten und den totalen Pauperismus der Völker in sichere Aussicht stellen, nicht mehr als falsche Propheten bezeichnen. Auf diesem und dem weiteren Zusammenhang der Frage mit der durch verfassungsmäßige Institutionen und constitutionelle Garantien zum Ausdruck kommenden Volkssouveränetät hat der eisenfeste demokratische Politiker Johann Jacoby schon hingewiesen. In der markigen Rede vom 30. Januar 1868, welche er vor seinen Berliner Wählern über „das Ziel der deutschen Volkspartei" hielt, heißt es: „Was nützen dem Volke Preßfreiheit, Vereins- und Versammlungsrecht, was alle andern constitutionellen Rechte und Freiheiten, wenn ein Einzelner die Macht hat, nach Gutbefinden über Krieg und Frieden zu entscheiden — wenn es ihm freisteht, auf Grund dieser Entscheidung alle diese Rechte und Freiheiten außer Kraft zu setzen? So lange nicht in allen Angelegenheiten des Staates der Gesammtwille zur vollen, unbeschränkten Geltung kommt, ist das Volk nicht Herr des eigenen Geschickes, nicht Herr über sich selbst." .... „Die Existenz eines starken einheitlichen Volkswillens — und ohne solchen ist Selbstregierung nicht möglich — setzt nothwendig eine gleichmäßige politische Bildung voraus und diese wiederum eine gewisse Gleichmäßigkeit in der wirthschaftlichen und gesellschaftlichen Lebenshaltung der verschiedenen Volksklassen voraus, d. h. politische Reform und sociale Reform fordern und bedingen sich gegenseitig." ..... „Aber zur Verwirklichung dieser Bestrebungen reicht die Kraft eines einzelnen Volkes nicht aus; die gemeinsame Arbeit, das Zusammenwirken der Völker ist dazu erforderlich. Für die demokratische Partei erwächst hieraus die fernere Aufgabe: den Grundsatz der Rechtsgleichheit Aller auch auf dem nationalen Gebiete zur Geltung zu bringen. Jedes Volk, jeder einzelne Volksstamm hat gleichen Anspruch auf Freiheit und Selbstbestimmung.

Anerkennung dieses Rechts ist Bürgschaft des Völkerfriedens, ist das so lange gesuchte und nimmer gefundene politische Gleichgewicht der Staaten." Mißachtung der nationalen Gleichberechtigung ist die Ursache des Völkerkrieges und des nicht minder verderblichen Zustandes permanenter Kriegsbereitschaft, unter deren Last ganz Europa erdrückt wird." Wenn die demokratische Partei aufhört, eine engherzig nationale Partei zu sein, wenn sie in richtiger Erkenntniß der Zusammengehörigkeit und Haftbarkeit der Völker sich mit den Gleichgesinnten aller Länder und Staaten zum gemeinsamen Werke vereint, dann wird der Gedanke der frei vereinigten Staaten Europas bald realisirt sein. Indem also die Volkspartei den demokratischen Grundsatz der Rechtsgleichheit Aller ebenmäßig auf den Gebieten des politischen, socialen und nationalen Lebens zur vollen Geltung bringt, wird sie das vorgesteckte Ziel erreichen: „den Friedens- und Freiheitsbund der Völker Europas".*) Es kann daher nur eine schwächliche Concession an die bestehenden Verhältnisse genannt werden, wenn jetzt die öffentliche Meinung nicht mehr in der Richtung einer Abschaffung der stehenden Heere im Sinnne einer Volksbewaffnung, sondern behufs einer sogenannten Abrüstung bearbeitet wird. Aber weder Mr. Richard mit seinem stereotypen Antrag im englischen Unterhause, noch auch der bekannte liberale Politiker Dr. Adolf Fischhof in Wien, noch auch der wohlmeinende Reichstagsabgeordnete Freiherr von Bühler haben mit ihren Abrüstungsvorschlägen ihrend welchen Erfolg gehabt. Man will in den leitenden Kreisen von der ganzen Sache nichts wissen. Der verstorbene preußische Kriegsminister von Roon sprach einst im Reichstage (Sitzung vom 5. April 1867) die Ansicht aus: es sei ein idyllischer Traum, auf Zeiten zu hoffen, in denen die Völker so vernünftig sein würden, keinen Streit zu suchen und der Nachbar sich über das Glück des Nachbars freuen werde, und bei einer anderen Gelegenheit sagte derselbe Minister wörtlich: „Wenn ich die Geschichte mit Nutzen gelesen habe, so ist der Hauptinhalt derselben nichts Anderes, als der nie endende Kampf um Macht und Machterweiterung." Auch nach der Ansicht des General-Feldmarschall Grafen von Moltke (der freilich vor einigen Jahren noch sebst den siegreichen Krieg für ein nationales Unglück erklärte) ist ja „der ewige Friede" ein Traum, und nicht einmal ein schöner Traum. Derselbe General ging indeß bald in dieser Anschauung weiter und hält nunmehr den Krieg für „ein Element der von Gott eingesetzten Weltordnung".

*) Johann Jacoby, „Gesammelte Reden und Schriften" Bd. II.

Diese Idee hat freilich nicht mehr ganz den Reiz der Neuheit. Während des preußischen Verfassungconflicts hatte ein pommerscher Pastor seiner Gemeinde erklärt: „Wer gegen die vom Kriegsminister von Roon entworfene Militärorganisation sei, sei gegen Gott."

Gegenüber solcher grotesken theologisch-militärischen Weltanschauung möchten wir an die Worte Schopenhauer's erinnern, dessen Vergleichung des Eroberungskrieges mit dem Verhalten der Raubthiere nach mehr als einer Richtung hin zutreffend ist. Der Begründer des modernen philosophischen Pessimismus war sonst in Staats- und Gesellschaftsfragen kein schwärmerischer Utopist; vielmehr neigte er zu sehr conservativen Anschauungen hin, aber für die Grundschäden unserer öffentlichen Zustände besaß er einen ungemein scharfen Blick. In Bd. II der „Parenga und Paraligomena" sagt er: „Zwischen dem Wirken der schaffenden Natur und dem der Menschen ist eine eigenthümliche, aber nicht zufällige, sondern auf der Identität des Willens in beiden beruhende Analogie. Nachdem in der gesammten thierischen Natur die von der Pflanzenwelt zehrenden Thiere aufgetreten waren, erschienen in jeder Thierklasse, nothwendig zuletzt, die Raubthiere, um von jenen ersteren, als ihrer Beute, zu leben. Ebenso nun, nachdem die Menschen, ehrlich und im Schweiß ihres Angesichts, dem Boden abgewonnen haben, was zum Unterhalt eines Volkes nöthig ist, treten allemal, bei einigen derselben, eine Anzahl Menschen zusammen, die, statt den Boden urbar zu machen und von seinem Ertrage zu leben, es vorziehen, ihre Haut zu Markte zu tragen und Leben, Gesundheit und Freiheit auf's Spiel setzen, um über die, welche den redlich erworbenen Besitz inne haben, herzufallen und die Früchte ihrer Arbeit sich anzueignen. Diese Raubthiere des menschlichen Geschlechts sind die erobernden Völker, welche wir, von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten, überall auftreten sehen, mit wechselndem Glück, indem ihr jeweiliges Gelingen und Mißlingen durchweg den Stoff der Weltgeschichte liefert; daher aber Voltaire Recht hat zu sagen: Dans toutes les guerres il ne s'agit que voler. Daß sie sich der Sache schämen, geht daraus hervor, daß jede Regierung laut betheuert, nie anders als zur Selbstvertheidigung die Waffen ergreifen zu wollen. Statt aber die Sache mit öffentlichen, officiellen Lügen zu beschönigen, die fast noch mehr als jene selbst empören, sollten sie sich, frech und frei, auf die Lehre des Macchiavelli berufen. Aus dieser nämlich läßt sich entnehmen, daß zwar zwischen Individuen und in der Moral und Rechtslehre für diese der Grundsatz quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris allerdings gilt; hingegen zwischen Völkern und in der Politik der umgekehrte: quod

tibi fieri non vis, id alteri tu feceris. Willst du nicht unterjocht werden, so unterjoche bei Zeiten den Nachbar: sobald nämlich seine Schwäche dir die Gelegenheit darbietet. Denn, läßt du diese vorübergehen, so wird sie sich einmal als Ueberläuferin im fremden Lager zeigen: dann wird jener dich unterjochen, wenn auch die jetzige Unterlassungssünde nicht von der Generation, die sie beging, sondern von den folgenden abgebüßt werden sollte. Dieser Machiavellistische Grundsatz ist für die Raubluft immer noch eine viel anständigere Hülle, als der durchsichtige Lappen palpabelster Lügen in Präsidentenreden, und gar solcher, welche auf die bekannte Geschichte vom Kaninchen, welches den Hund angegriffen haben soll, hinauslaufen. Im Grunde sieht jeder Staat den andern als eine Räuberhorde an, die über ihn herfallen wird, sobald die Gelegenheit kommt".

Niemand wird das Treffende dieser bittern Bemerkungen verkennen. Aber über eine negative Kritik hinaus geht Schopenhauer auch nicht und wir suchen vergeblich in seiner Abhandlung „Zur Rechtslehre und Politik" irgend welche positive Vorschläge zur Beseitigung des Uebels. Da ist es doch sicherer, wir hören auf die Stimme des großen Denkers Kant, der bei aller Schärfe seiner Angriffe uns positive Verheißungen macht, indem er uns auf das Zukunftsideal der Menschheit hinweist:

„Ich meinerseits", sagt er, „vertraue auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menschen und Staaten sein soll und die den Erdgöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat eingeleitet werde." . . . „Da in der menschlichen Natur immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, so kann ich sie nicht für so versunken im Bösen halten, daß nicht die moralische praktische Vernunft nach vielem mißlungenen Versuchen endlich über dieselbe siegen sollte." . . . .

* * *

Wir nähern uns dem Schluß unserer historischen Studie. Nur gering, wie wir sahen, sind die praktisch-politischen Resultate, welche jene idealen Bestrebungen seit zwei Jahrhunderten zu Wege gebracht. Und die Gründe für diese betrübende Thatsache? Wir haben dieselben oben zur Genüge angedeutet. Nur zum geringern Theile dürften sie jedoch in dem Verhalten der völkerrechtlichen Wissenschaft selbst zu suchen sein. Denn entweder war es die wohlwollende aber ohnmächtige und einflußlose Inferiorität der

Gelehrten oder ihre servile Unterthänigkeit gegenüber den Anschauungen der herrschenden Machthaber, welche die Stellung dieser Vertreter des Völkerrechts zum Friedensproblem charakterisirt. Freilich wenn selbst so helle und vorurtheilsfreie Köpfe wie ein Leibniz und Voltaire sich einst zu dem Traum des edlen Abbé de St. Pierre ironisch ablehnend, ja fast feindlich stellten, was war und ist dann noch von der dürren Compendienweisheit und der trockenen Archivgelehrsamkeit der „positiven" Völkerrechtslehrer zu erwarten? Es ist allerdings so Manches heutzutage anders geworden. Man hat auch hier endlich begriffen, daß das heutige Völkerrecht höchstens als „Uebergang dienen kann aus der unsichern Rechtsgemeinschaft der Völker zu der endlichen vollbewußten Rechtseinheit der Menschheit" (Bluntschli). Wir haben oben auf die löblichen Bestrebungen des rührigen »Institut de droit internationale«, das freilich noch keine großen Resultate aufzeigen kann, hingewiesen. Viel versprechen wir uns indeß für die Lösung jener großen Menschheitsfrage von dieser Seite überhaupt nicht.

So lange die Völkerrechtswissenschaft ihren jetzt ausschließlich historischen Charakter trägt und inhaltlich höchstens eine wissenschaftliche Bearbeitung der geltenden internationalen Verträge darstellt, ist von einem wirksamen Einfluß dieser Wissenschaft auf die praktische Lösung des Friedensproblems wenig zu hoffen. Soll diese Disciplin ihren Namen eines »jus naturae et gentium« verdienen, dann muß sie ihren Inhalt philosophisch vertiefen, in nähere und innigere Beziehung zur Ethik treten und sittliche Postulate und Rechtsgrundsätze für die Beziehungen der Nationen zu einander aufstellen. Von diesem Gesichtspunkte geht auch Mackintosh in seiner bekannten Abhandlung über das Studium des Völkerrechts aus, wenn er die Ziele dieser wissenschaftlichen Zweige in folgender Weise festsetzt: »La science, qui fait connaître les droits et les devoirs des hommes et des états, a été appelée dans les temps modernes le droit de la nature et des gens. Sous ce titre sont compris tous les principes de la moral, en tant qu'ils règlent la conduite des individus entre eux dans les differentes relations de la vie; en tant qu'ils déterminent la soumission des citoyens aux lois et l'autorité des magistrats, soit dans la legislation, soit dans le gouvernement, en tant qu'ils fixent les rapports des nations indépendants dans la paix, et qu'ils mettent des bornes à leurs hostilités dans la guerre.« (»Discours sur l'etude du droit de la nature et des gens par sir James

Mackintosh, membre du perlement d'Angleterre, traduit de l'anglais par Royer-Collard.)

Als Ende October 1882 der letzte Congreß der Friedensfreunde zu Brüssel zusammentrat, hatte man in der europäischen Presse wenig Aufhebens mehr von der Sache gemacht. Nur der Umstand, daß ein hervorragendes liberales Mitglied des deutschen Reichstages an der zweiten Sitzung theilgenommen hatte, wobei er urbi et orbi von der Friedensliebe des deutschen Volkes die beruhigendsten Versicherungen gab, hatte einiges Aufsehen gemacht. Im Uebrigen nahm man wenig Notiz von diesen Verhandlungen. Woher nun die Indifferenz? Haben sich die Congresse überlebt? Es scheint, als wenn die Völker der rhetorischen Ergüsse in dieser Frage satt wären und durch andere Mittel auf die „Segnungen" des Krieges hingewiesen werden müssen.

* * *

Unter den künstlerischen Ereignissen des Jahres 1881 hat nichts ein so allgemeines Aufsehen erregt als die Gemälde- und Cartonausstellung des russischen Malers Wereschagin. Es waren gar mannigfaltige Darstellungen: zum Theil etnographische Skizzen, die der Künstler auf seinen Reisen im russischen Hochasien aufgenommen, ferner Scenen aus dem indischen Leben, coloristisch effectvolle und anziehende Kunstwerke. Diese wurden aber noch übertroffen durch eine andere Reihe von Darstellungen, deren Stoff dem letzten türkisch-russischen Kriege entnommen waren. Immer und immer wieder kehrte der Blick zu diesen öden, schneebedeckten Landschaften, diesen Balkanpässen, diesen Kampfscenen, diesen Leichenfeldern mit ihren Schädelpyramiden zurück. Was war es, was uns hier so gebannt, daß wir das Auge von dieser Leinwand nicht wegwenden konnten? Die „Stimmung" ist es, hört man sagen, die in diesen Bildern so mächtig herrscht. Allerdings, Ihr künstlerischen Feinschmecker, hier könnt Ihr Alles haben, was Ihr sucht: Lichtreflexe und Luft und Stimmung in Hülle und Fülle. Aber welch' eine Stimmung! Ist es nicht, als wenn die Natur selbst noch über den Menschenjammer, über die grause und herzbeklemmende Tragik dieser Massenmorde erstarrt wäre? Vor einigen Jahren war in Wien ein Cyklus von ähnlichen Bildern unter dem Gesammttitel „Im Thale der Thränen" von einem polnischen Maler Namens Arthur von Grottger ausgestellt. Dieselben stellten in symbolischer Form die Schrecken des Krieges höchst ergreifend dar. Diese gegenwärtig im Besitze des Kaisers von Oesterreich befindlichen

Kunſtwerke wurden, obgleich ſie von reicher Phantaſie und Tiefe der Empfindung zeugten, damals wenig gewürdigt. Wie im Fluge dagegen eroberten ſich Wereſchagin's Darſtellungen den Beifall aller Kunſtverehrer. Dem genialen Künſtler iſt überall, in allen Hauptſtädten Europas die enthuſiaſtiſchſte Bewunderung entgegengebracht worden. Wollen wir jedoch dieſen Triumphzug Wereſchagin's richtig deuten, ſo müſſen wir ihn als eine begeiſterte Zuſtimmung der öffentlichen Meinung zu dem großen Proteſt anſehen, den der Künſtler in ſeinen Werken gegen die Schrecken des Krieges ausſpricht. Giebt es ein ergreifenderes Plaidoyer für die Idee des ewigen Friedens?

Zur

Philosophie des Schönen

und der Kunst.

Zur Philosophie des Schönen und der Kunst.

Vor Jahrhunderten herrschte über viele und reiche Länder eine mächtige Fürstin. Sie war klug und schön und ihrem herz- und geistbezwingenden Zauber huldigten alle Großen der Erde. Von uraltem, priesterlichem Geschlechte stammend, rühmte sie sich himmlischen Ursprunges zu sein. Dieses war auch die Ueberzeugung der zahlreichen Geschlechter, über welche sie mit stillem, mildem Glanze, wie ein Abbild einer höheren idealeren Welt seit urdenklichen Zeiten regierte.

Allmählig aber schwanden ihre Macht und Herrlichkeit, da die bisherigen Vasallen nach und nach erstarkten und sich dann ganz ihrem königlichen Scepter entzogen. Ja so übermüthig sind diese nunmehr geworden, daß sie, der früheren Abhängigkeit uneingedenk, ihre ehemalige Herrin nicht einmal als ihres Gleichen schätzen. Nun sitzt sie da, die trauernde Fürstin, noch vornehm und anziehend in ihrer einsamen Größe, nur noch von wenigen Getreuen verehrt, die des Spottes nicht achten, welchen sie darob erfahren.

Von allen ihren Töchtern aber, die von dem himmlischen Glanze der königlichen Mutter den leuchtenden Strahl des Auges und die Hoheit der Erscheinung geerbt, war die jüngste stets die holdeste unter den Geschwistern. Zu ihr sahen begeistert Dichter und Künstler empor, denn sie galt ihnen als Spenderin des ewig Schönen auf Erden.

Wie viele Jahrtausende die Fürstin geherrscht, wann und wie jene Großen des Reiches sich befreit haben, das lehrt — die geistige Geschichte der Menschheit. Und der Sinn des Märchens? Die gestürzte Herrscherin ist die — Philosophie, ihre einstigen

Vasallen sind die — mündig gewordenen Wissenschaften, die jüngste und schönste jener Prinzessinnen aber ist — die Aesthetik.

Ist diese wirklich die jüngste der philosophischen Wissenschaften? Haben nicht schon Plato der „Göttliche" in der „Republik", im „Symposion" und anderen Dialogen über die Schönheit und die Künste philosophirt, Aristoteles der „Universelle" in seiner „Poetik" ein für alle Mal die Gesetze der Dramaturgie festgestellt, der mystisch-tiefsinnige Plotin gelehrt, daß das Wesen der Schönheit nicht nur in der äußeren Symmetrie, sondern vor Allem in der Herrschaft der Idee über den Stoff besteht, und hat nicht Longin tiefe Blicke in die Natur des ästhetisch Erhabenen gethan?

Aber hinter diesen Anfängen der antiken Philosophie liegt nun für die Aesthetik eine lange, öde Wüste von 1500 Jahren. Hätten die Kirchenväter über die Natur des Schönen nachdenken sollen? Wer durfte es wagen, ihnen eine so profane Zumuthung zu stellen! Aber auch die Araber des Mittelalters, noch weniger jedoch die christlichen Scholastiker fühlten das Bedürfniß, auf das Wesen und den Werth der Kunst ihre Gedanken zu richten. Und was die Humanisten und Renaissancephilosophen in dieser Hinsicht bringen, erhebt sich fast nie über ein Variiren der den Alten entlehnten Wendungen, wie alles Philosophiren dieser Zeit eine Modificirung und Wiederholung antiker Lehren war. Originelle Selbstständigkeit zeigen nur die italienischen Naturphilosophen, wie der unglückliche Campanella und der edle Märtyrer Giordano Bruno. Aber wie den Reformatoren, so fehlt auch ihnen jene Freiheit des Geistes, die sie aus der dumpfen Sphäre theologischer Kämpfe zur lichten Höhe ästhetischer Weltbetrachtung hätte erheben können. Und die großen Erneuerer moderner Philosophie und Wissenschaft, Bacon, Cartesius, Spinoza? Auch durch sie hat die Aesthetik keine Förderung erhalten. Wohl stehen sie als die unerschütterlichen Säulen der neuen Weltanschauung da; aber einerseits fehlte diesen Männern von wesentlich mathematischer Richtung der Reichthum der classischen Bildung, der ihnen eine Fülle von ästhetischen Anschauungen hätte gewähren können, andererseits war ihre ganze Kraft durch den gigantischen Kampf gegen die tausendjährige Scholastik in Wissenschaft, Staat und Religion in Anspruch genommen.

Es war um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der poesielosesten Doctrin vorbehalten, die Lehre von der Schönheit zur Wissenschaft zu erheben. Ein trockener Wolfianer, dessen lateinische Compendien heute längst vergessen sind, Alexander Baumgarten, hatte einen jener zerstreuten Geistesblitze Leibniz' aufgefangen, an

denen die Schriften dieses großen Denkers so reich sind, und ihn in ein systematisches Lehrgebäude verwandelt. Wenn Leibniz die Wahrheit das deutlich Erkannte, die Schönheit das verworren Aufgefaßte nannte, so schloß Baumgarten weiter, daß die sinnlich verworrene Auffassung des Vollkommenen den Genuß des Schönen ausmacht, und so gelangte er von der »Aesthetica« d. h. der Lehre von der sinnlichen Empfindung, zur »Philosophia poetica«, d. h. zur Theorie der schönen Literatur. Die blutjunge Wissenschaft war jedoch unter glücklichen Constellationen geboren. Zwar bot ihr der damalige Zustand der deutschen Literatur wenig wahrhafte Förderung (man denke etwa an Christian Weiße's Lustspiele und Gottsched's Tragödien), dafür war aber ein lebendiger Zusammenhang mit der gleichzeitigen englischen und französischen Literatur hergestellt, welcher auf die Entwickelung der ästhetischen Begriffe den wohlthätigsten Einfluß übte. Die ästhetischen Arbeiten von Burke und Batteux, von Burney und Jurd wurden übersetzt und commentirt, und Schriftsteller wie Eschenburg, Sulzer, Mendelssohn und Garve gingen dem psychologischen Ursprunge des ästhetisch Schönen nach: diese noch jetzt sehr werthvollen Untersuchungen erhielten dann freilich durch den Impuls Lessing's, Winkelmann's und Herder's einen höheren Charakter und einen weiteren Horizont. Keiner von diesen indeß hat ein ästhetisch-philosophisches System aufgebaut; aber Lessing's schneidig scharfes Eindringen in den inneren Zusammenhang der poetischen Gesetze, Winkelmann's warmes Nachempfinden der antiken Kunstschönheit und Herder's inniges Anschmiegen an den Geist der Weltliteraturen haben uns erst jene Fülle ästhetischer Anschauungen und jene Weite des literarhistorischen Blickes erschlossen, welche die umfassenden und tiefgehenden Gedankenbauten über die Philosophie des Schönen später ermöglichten.

Machen wir hier einen kleinen Halt und blicken rückwärts auf den Ausgangspunkt, so sehen wir durch den ganzen historischen Verlauf der Aesthetik zwei verschiedene Grundrichtungen sich geltend machen. Man folgte entweder Plato und erklärte die Schönheit als das Abbild der Idee, indem man jede Kunstschöpfung als die Verklärung der Materie zum Geiste ansah, oder man suchte mit Aristoteles den Ursprung der Kunst in der Ergänzung der Natur. Gewiß haben die beiden Griechen die Grundaccorde für alle folgende idealistische und realistische Aesthetik angeschlagen, und man muß in den späteren Systemen nur das decorative Beiwerk beseitigen, so wird man immer und immer wieder jene beiden Grundanschauungen wiederfinden.

Mit Imanuel Kant beginnt wie für die Philosophie überhaupt, so auch für die Aesthetik eine neue Epoche. Er erhob die junge Wissenschaft mit einem Schlage zur Höhe metaphysischer Betrachtung. Was der „Alles zermalmende“ Denker in der „Kritik der reinen Vernunft“ zerstört hat, sucht er in der späteren „Kritik der praktischen Vernunft“ wieder in anderem Sinne aufzubauen. Aber vergeblich sucht er einen Uebergang von den Trümmern der vernichteten Welt zum sittlichen Ideal, vergeblich strebt er von der zerstörten Metaphysik aus direkt zu einer Ethik zu gelangen: zwischen dem demüthigend negativen Resultat seiner großen Vernunftkritik und dem stolzen Bewußtsein seines „Kategorischen Imperativs“ würde sich ein unendlich tiefer, unausfüllbarer Abgrund dehnen, wenn er nicht in dem schimmernden Irisbogen der „Schönheit“ sich eine Brücke von dem Reiche der Sinnenwelt ins Gebiet des Uebersinnlichen geschlagen hätte. Seltsam, das tiefsinnigste Werk des größten deutschen Denkers: „Die Kritik der Urtheilskraft“ ist auch das am wenigsten bekannte. Freilich ist es auch kein Lehrbuch der Aesthetik im heutigen Sinne, es ist auch keine „Kunsttheorie“ mit einer Reihe abstrakter „Regeln“, welche weder dem producirenden Künstler noch dem nachempfindenden Laien die „Schönheit“ erschließen. Jenes Buch ist vielmehr eine Art Naturphilosophie im Lichte ästhetischer Anschauung, zugleich aber auch eine Metaphysik des Schönen vom Standpunkte naturphilosophischer Betrachtung. Was Schiller und Wilhelm von Humboldt in ihren ästhetischen Arbeiten Kant entlehnt haben, ist auf diesem Wege Gemeingut der nationalen Literatur geworden; im Uebrigen jedoch harren in jenem Werke noch gewaltige Goldbarren der Ausmünzung in cursirendes ästhetisches Kleingeld.

Seitdem hat die Aesthetik als Wissenschaft sich auf der Höhe dieses metaphysischen Niveaus zwar erhalten, aber zugleich ganz differente Wege eingeschlagen. Auch bei den späteren großen Philosophen, bei Schelling, Krause, Hegel, Schleiermacher, Herbart, Weiße und Schopenhauer zeigt sich die Behandlung dieser philosophischen Wissenschaft in innigstem Connex mit den metaphysischen und ethischen Grundanschauungen derselben. Was der erbaulich populäre Dreiklang: „Wahr“, „Gut“ und „Schön“ oft unbewußt zusammenstellt, ist der naive Reflex jenes tieferen Zusammenhanges dieser Ideen, mit dessen Entwickelung die philosophische Aesthetik bis auf unsere Tage sich beschäftigt hat. Aber wie verschieden ist der Weg, den sie hierbei einschlug! Wer die ästhetischen Schriften der Romantiker, etwa Friedrich Schlegel's oder des ihm geistesverwandten Solger, oder die „Vorschule der Aesthetik“ von Jean

Paul mit den betreffenden Darstellungen aus der Hegel'schen Schule vergleicht, oder die Grundlegungen Herbart's, in denen die Ethik als Theil der Aesthetik erscheint, mit den Schopenhauer'schen Aperçus in der „Parerga" (wozu noch das dritte Buch in Bd. I der „Welt als Wille und Vorstellung" kommt), oder die Abschnitte in Schelling's „System des transcendentalen Idealismus" mit der ganz platonisirenden „Aesthetik" Schleiermachers vergleicht: der muß in allen diesen Versuchen das Gemeinsame erkennen, daß sie gewissermaaßen vom Dache der Metaphysik aus in die ästhetische Welt hineinsteigen wollen. Aber jeder von ihnen wählt sich doch, um in's Herz des Schönen zu gelangen, einen anderen Zugang. Hierbei strömen aber unserer Wissenschaft ununterbrochen Bereicherungen aus allen Gebieten zu. Kein Zweig des Natur- oder Geschichtswissens, der Menschen- und der Seelenkunde erweitert sich durch die unablässige Arbeit ihrer Jünger, ohne daß die Aesthetik ihren Tribut für sich in Anspruch nähme. Aus den einst so dürftigen Anfängen „poetischer Regeln" hat sich so in einem Zeitraume von kaum 150 Jahren ein grandioser wissenschaftlicher Bau entwickelt, an dem bei der Vielheit seiner Baumeister freilich alle Stilarten erkennbar sind.

Das Charakteristische und Merkwürdige hierbei ist indeß das Ueberwiegen des rein historischen Geistes in der bisherigen Aesthetik. Hier ist der beherrschende Einfluß Hegel's bis auf die Gegenwart ganz unzweifelhaft. Dieser hat die Aesthetik auf's Innigste mit Religion und Geschichte verknüpft und auf diese Weise die Quellen eröffnet, aus denen die Geschichte der Poesie und der Künste den philosophischen Ideengehalt aller Zeiten schöpfen können. Von hier aus datirt auch eigentlich jede gehaltvollere culturhistorische Behandlung, die der Literar- und Kunsthistorik zu theil wird. Aber indem Hegel die alte Kunst von Offenbarung, Mythos, Symbol und anderen religionsphilosophischen Begriffen abhängig machte, und consequenter Weise die Epochen der gesammten historischen Entwickelung der Künste in die symbolische, klassische und romantische zerlegte, vertiefte er zwar den Inhalt seiner Aesthetik und erweiterte auch ihren culturhistorischen Horizont, löste aber zugleich die eigentliche Substanz dieser Wissenschaft in eine Vielheit geschichtlicher Momente auf: so sind wir jetzt dahin gekommen, daß wir schon von zwei sich bekämpfenden Richtungen, einer Gehaltsästhetik und einer Formalästhetik, sprechen hören (als wenn es zwei verschiedene gleichberechtigte Zweige dieser Wissenschaft geben könnte), und zwar wird jene durch die Hegel'sche, diese durch die Herbart'sche Schule repräsentirt.

Wir lassen uns auf eine Erörterung der inneren Berechtigung dieses Gegensatzes nicht ein und constatiren nur, daß das Ueberwiegen des historisirenden Geistes seit mehr als 40 Jahren die rein formalästhetischen Fragen allerdings in den Hintergrund gedrängt hat. Der Charakter der gesammten ästhetischen Forschung in der Gegenwart ist ein wesentlich kunsthistorischer. Wer möchte dieses jedoch bedauern? Wer weiß nicht, daß alle ästhetischen Abstractionen erst durch die lebendige Literatur- und Kunstanschauung, alle metaphysischen Schönheitsgesetze durch die concreten Werke der Poesie und Kunst ihre lebensvolle individuelle Bestätigung, ihre nothwendige Ergänzung erhalten? Wer möchte in Friedrich Theodor Vischer's Monumentalwerk, diesem wahrhaften standard work der Wissenschaft vom Schönen, in welchem die ästhetischen Geister aller Jahrhunderte und aller Nationen eine so verständnißinnige Interpretation gefunden haben, gerade die so charakteristischen literar- und kunsthistorischen Belege entbehren?

Nicht immer jedoch ist heutzutage diese nothwendige Wechselbeziehung zwischen der ästhetischen Theorie und der historischen Literatur- und Kunstforschung festgehalten worden. Mit der immer massenhafteren und unübersehbareren Anhäufung des historischen Materials und der immer bewußter hervortretenden Tendenz, das Chaos der Thatsachen nach rein culturhistorischen Gesichtspunkten zu bewältigen, wird auch die Kluft zwischen der philosophischen Theorie und der Kunsthistorik immer weiter und die Möglichkeit eines Ausgleichs beider Seiten geringer. So hat der gelehrte Alexandrinismus, welcher den beherrschenden Zug in der geistigen Physiognomie unserer Zeit ausmacht und der unter Anderem so seltsame Blüthen treibt wie den zur literarischen Mode gewordenen archäologischen Culturroman, die psychologische Forschung nach den formellen Kunstgesetzen geradezu verdrängt.

Hierzu kommt eine andere Zeitstimmung, welche auch das ihrige beiträgt, die philosophische Aesthetik in der allgemeinen Werthschätzung der Gebildeten herabzusetzen. Es ist ja richtig, daß in der geistigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit die Theorie der Praxis immer erst nachhinkt. So auch im Aesthetischen: man hat früher den Zauber des Schönen in Natur und Kunst empfunden, ehe man das Bedürfniß fühlte, über das Wesen der Schönheit zu philosophiren, und erst mußten Aeschylos und Sophokles ihre Tragödien schaffen, ehe Aristoteles die Grundgesetze der dramatischen Poesie feststellen konnte. Allein daraus folgt noch nicht die etwaige Inferiorität aller Schönheitslehre gegenüber der künstlerischen Production. Wie oft hört man das leichtfertige und gedankenlose

Wort, daß man für ein Göthe'sches Gedicht oder ein Raphael'sches Bild gern eine ganze Bibliothek ästhetischer Werke hergeben wolle. Wir bezweifeln, ob diejenigen, welche so Thörichtes schreiben, je über das innere Verhältniß einer Kunst zu ihrer wissenschaftlichen Theorie ernstlich nachgedacht haben. Es sind eben incommensurable Größen, unvergleichbar miteinander und doch zueinander nothwendig gehörend, wie das Sonnenlicht und die Wissenschaft der Optik, wie die lebendige Sprache und ihre abstrakten grammatikalischen Gesetze. Wir gehen dem Ursprunge jener Anschauungen, welche man meist bei Dichtern und Künstlern selbst vertreten findet, hier nicht nach. Wir abstrahiren insbesondere von denjenigen unter ihnen, welche von der stolzen aber bedauerlichen Ansicht durchdrungen sind, der „göttliche Funke" ihrer schöpferischen Kraft entziehe sich jeder kritischen Analyse.*) Nicht zwar die wissenschaftliche Berechtigung der philosophischen Schönheitslehre, aber jedweder Nutzen derselben für Production und Kritik wird ferner von Vielen in Abrede gestellt. Die technischen Regeln, die handwerksmäßigen Kunstgriffe, vom Meister auf den Schüler traditionell fortgepflanzt, werden noch geschätzt, dagegen die metaphysische Deduction der Kunstprincipien, das Eindringen in die psychologischen Bedingungen alles künstlerischen Schaffens wird über Bord geworfen, als wenn man nur die beschreibende und morphologische Botanik, nicht aber auch die Pflanzenphysiologie, die uns erst die Gesetze und Functionen des vegetabilischen Lebens erschließt, gelten lassen wollte. Auch die Aesthetik kennt, wie die Wissenschaft der organischen Natur, einen Stoffwechsel und Stoffumwandlungen, auch die Analyse der Schönheitsprocesse gewährt uns einen Einblick in innere Verbindungs- und Trennungsvorgänge, welche sich äußerlich durch den ästhetischen Formenwechsel documentiren; denn auch auf diesem Gebiete giebt es anziehende und abstoßende Kräfte, elementare Bewegungen: aber das beherrschende Gesetz derselben ist freilich nicht auf materielle Molecularvorgänge, sondern auf tiefinnerliche psychische Processe in der menschlichen Seele zurückzuführen.

Zwei ästhetische Principienfragen von großer praktischer Tragweite stehen jetzt bei uns in dem Vordergrund der Discussion und erwarten von der theoretischen Erörterung ihre endgültige Entscheidung. Die eine ist das Problem, welches gerade neuerdings wiederum den Mittelpunkt des literarischen Interesses ausmacht und den uralten Gegensatz von Idealismus und Realismus d. h. das

*) Ein abschreckendes Beispiel in dieser Hinsicht lieferte neuerdings der Maler Karl Hoff durch seine Schrift „Künstler und Kunstschreiber".

Verhältniß der künstlerischen Production zur Natur im Sinne des sogenannten Ideals oder des sogenannten Naturalismus zum Austrag bringen soll. Das zweite Problem betrifft das des *inneren Zusammenhangs und der Verwandtschaft der einzelnen Künste*. Auch diese Frage ist nicht neu, aber sie ist jetzt durch den Versuch *Richard Wagner's*, die Musik in ein immanentes Verhältniß zu den übrigen Künsten zu setzen, geradezu brennend geworden. Natürlich reicht sie weit über das engere musikalische Gebiet hinaus; denn die Untersuchung, welche Künste zusammen wirken können und dürfen, um einen gemeinsamen höheren ästhetischen Effect zu erzielen, hat nicht minder auf die Poesie, insbesondere die dramatische, als auf die Architektur, Plastik und Malerei Bezug. Aber alle Verwandtschaftsfragen der Künste und der davon abhängigen Harmonie- oder Contrastwirkungen müssen doch in letzter Instanz *von dem Eintheilungsprincip der Einen Kunst*, von der die Specialkünste nur Modificationen sind, abhängen.

Diese Frage ist neuerdings in einem ästhetischen Werke *Max Schasler's*,*) welcher sich schon früher durch Arbeiten auf diesem Gebiete bekannt gemacht, einer gründlichen und scharfsinnigen Analyse unterzogen worden. Der Verfasser dieses Werkes behauptet, daß er *das Problem der Gliederung der Künste* als den wahren Prüfstein und Gradmesser für den wissenschaftlichen Werth der bisherigen ästhetischen Systeme erklärt. Obgleich nur ein Ausschnitt aus dem Inhalt der Aesthetik, berührt die umfangreiche Monographie dennoch fast alle die Lehre von den Künsten und ihrer Wirkungsweise betreffenden Punkte. Entgegen allen bisherigen Eintheilungs- und Anordnungsmethoden der Künste statuirt Schasler ein *Princip der allgemeinen Zweitheilung*, welches er auf den psychologischen Gegensatz des „*Simultanen*" und der „*Successiven*" gründet. Wie gelangt der Verfasser hierzu? Daß er an der Spitze seiner Deductionen den Aristotelischen Gedanken stellt, der schon so oft hat herhalten müssen, daß das Wesen der Kunst in der Nachahmung bestehe und das Kunstwerk selbst nur das gereinigte Bild der Wirklichkeit sei, wollen wir ihm gerade nicht als einen Mangel an philosophischer Originalität auslegen. Denn sonst müßte man drei Viertel aller bisherigen Aesthetiker als einfache Plagiatoren des großen Stagiriten erklären. Aber Schasler commentirt zugleich den Aristoteles, indem er den Sinn jenes Satzes in's Moderne übersetzt: *das Wesen der Kunst bestehe in der Darstellung von Ideen in den Anschauungsformen der*

*) „Das System der Künste". Lpzg. 1882. Verlag von W. Friedrich.

Wirklichkeit. Aus dieſer Prämiſſe folgert er nun einmal, daß die Kunſt (von Seiten der Anſchauung) an die Wirklichkeit gebunden, dann aber, daß ſie (der Idee nach) frei ſchaffende Geſtaltung ſei, aber auch umgekehrt: indem ſie die Wirklichkeit ihrem idealen Inhalt nach auffaßt, iſt ſie an die Idee gebunden, aber der zufälligen Erſcheinung des Wirklichen gegenüber iſt ſie freies Geſtalten.

Dieſer vielverſprechende Parallelismus des Idealen und des Wirklichen bleibt auch für die weiteren Ergebniſſe nicht ohne Früchte.

Die nächſte Frage iſt: Wie weit geht für die Kunſt das Reich der Wirklichkeit? Im Materiellen Alles, was nicht die unmittelbare Berührung des Stofflichen erfordert (alſo mit Ausnahme alles Deſſen, was Gegenſtand des Taſt-, Geſchmacks- und Geruchsſinnes iſt), daher der Verfaſſer den immateriellen Reflex der Ideen der Dinge als ſog. äſthetiſchen Schein (Form, Farbe, Ton) faßt. Warum er jedoch die beiden Sinne: das Auge und das Ohr reſp. deren Functionen mit dem, was er „Natur“ und „Geiſt“ nennt, in Parallele ſetzt und warum das Gehör, die Perceptionsfähigkeit für die „Geiſteswirklichkeit“, das Geſicht aber die für die „Naturwirklichkeit“ haben ſoll, iſt uns unklar geblieben. Dieſe Vorausſetzungen bedurften um ſo mehr einer weiteren Begründung, als dann ſofort die dieſen beiden ſpecifiſchen Sinnesfunctionen zu Grunde liegenden Anſchauungsformen Raum und Zeit zu dem höhern Gegenſatz, der ſchon oben erwähnt wurde, dem „Simultanen“ und dem „Succeſiven“, geſteigert und erweitert werden, inſofern das „Nebeneinander“ dem Raum und das „Nacheinander“ der Zeit entſpricht. Schließlich möchte er nun den ſo gefundenen Dualismus auf alle anderen Gebiete der äſthetiſchen Wiſſenſchaft ausdehnen und die überall hervortretenden Gegenſätze von Idee und Wirklichkeit, Natur und Geiſt, Stoff und Form, Objectivität und Subjectivität u. ſ. w. auf die naturphiloſophiſchen Primärvorſtellungen von Ruhe und Bewegung zurückführen, welche einander bedingen, inſofern das eine Moment das andere als ſecundäres in ſich enthält. Hieraus ergeben ſich nun die beiden Grundformen des Schönen: das Erhabene als das ruhende Schöne, und das Anmuthige als das bewegte Schöne. Dieſe bilden dann die Grundelemente für alle anderen combinirten Schönheitsformen in Natur und Kunſt.

Auf dieſe allerdings ſehr abſtracte metaphyſiſche Grundlegung baut nun der Verfaſſer ſeine Kunſttheorie auf, die in acht Kapiteln die wichtigſten Fragen der Aeſthetik behandelt. Im Mittelpunkte der ganzen Darſtellung ſteht jedoch ſeine dualiſtiſche Eintheilung der Künſte, wie ſie ſich als Conſequenz ſeiner Vorausſetzungen von

Raum- und Zeitanschauung ergiebt: Architektur, Plastik, Malerei einerseits, Musik, Mimik, Poesie andererseits. In der Charakteristik der einzelnen Künste nach ihrer historischen Entwickelung und dem in jeder von ihnen zum Ausdruck gelangenden Verhältniß von Idee und Wirklichkeit zeigt der Verfasser des Werkes seine Zugehörigkeit zur Hegel'schen Schule, obgleich er die berühmte Trichotomie des Meisters mit dem Dualismus vertauscht hat und auch sonst durch eine vielfach hervortretende Polemik gegen Vischer, den Hauptvertreter jener ästhetischen Richtung, sich den Anschein der Unabhängigkeit zu geben versucht. Dagegen ist die Bezeichnung des historischen Fortgangs in der Architektur zum Moment des Plastischen und von diesem zum Malerischen in der allgemeinen Kunstanschauung als Orientalismus, Hellenismus und Christianismus ganz im Sinne der Hegel'schen Aesthetik. Viele Bemerkungen zeugen von einem feinen Eindringen in das specifische Wesen der einzelnen Kunst, so z. B. der Hinweis auf die Bewegung des Tones in der Luftperspektive, was der Verfasser so deutet, als ob jene Bewegung den Uebergang von der Kunstgruppe des „Simultanen", d. h. der Malerei, zu der des „Successiven", d. h. der Musik, bildet.

Wir überschlagen eine Menge interessanter musikalischer und dramaturgischer Excurse und weisen nur darauf hin, daß Schasler den Begriff des sogenannten „musikalischen Dramas" einer scharfen Analyse unterzieht und sich von der Hochfluth der Wagnerei nicht abhalten läßt, die meist mit solcher Unfehlbarkeit vorgetragenen Sätze von der Gleichberechtigung der Poesie und der Musik innerhalb der sogenannten „Zukunftsmusik" einer scharfen Kritik zu unterziehen. „Musik und Poesie verhalten sich wie Seele und Geist. Wo die Seele herrscht (in der Musik), hat der Geist nur eine dienende Rolle; wo der Geist herrscht (in der Poesie) muß diese dienende Rolle die Seele übernehmen." Die echte „Universalkunst" findet der Verfasser im wirklichen Drama, „weil hier der poetische Gedanke das Scepter unbedingter Herrschaft in Händen hält, unter denen alle anderen Künste, zunächst die Musik und Mimik in den Elementen der „Declamation" und „Gesticulation", sodann die bildenden Künste zur lebendigen Veranschaulichung und Vergegenwärtigung der dramatischen Handlung und der „Scenerie" sich lediglich zu der Rolle von helfenden Dienerinnen zu bequemen haben."

Der eigentlichen Theorie der Poesie, der sogen. „Poetik", hätten wir allerdings eine ausführlichere Behandlung gewünscht, als ihr hier zu theil geworden. Dagegen ist dem Theile derselben,

welcher die dramatiſche Dichtung zum Objecte hat, der „Dramaturgie“, ſeitens des Verfaſſers die größte Beachtung geſchenkt. Die Dramaturgie iſt unter allen äſthetiſchen Disciplinen die älteſte, denn ſie führt ihren Urſprung bis auf Ariſtoteles zurück. Wenn indeß ein neuer Aeſthetiker (Oswald Marbach) behauptet hat, daß man in der Theorie des Dramas ſeit mehr als 2000 Jahren über die Ideen des großen Stagiriten nicht ſehr erheblich hinausgekommen iſt, ſo hat das im Ganzen ſeine Richtigkeit. Aber es iſt doch daran zu erinnern, daß der moderne Dramaturg gegenüber dem Griechen in der günſtigeren Lage iſt, eine unendliche Fülle poetiſcher Vorbilder, die klaſſiſche dramatiſche Literatur aller Culturvölker vom Alterthum bis auf die Gegenwart vor ſich zu haben und in ihnen Beſtätigung ſeiner abſtracten Regeln und Geſetze finden zu können. Schasler hat den umfaſſenden Stoff in gedrängteſter Kürze behandelt. Kapitel VI und VII: „Das Drama“ und „Die dramatiſche Darſtellung“ (S. 149—201) gewähren in den Abſchnitten: „Inhalt und Eintheilung des Dramas“, „Die Compoſition des Dramas“, „Die Schauſpielkunſt“ und „Die ſceniſche Ausſtattung“ einen vollen Einblick in den Reichthum des hier verarbeiteten Gedankenmaterials. Hierbei war der Verfaſſer genöthigt, um auf engſtem Raume die weſentlichſten hier einſchlagenden Fragen zu berühren, ſich einer lapidariſchen Kürze zu bedienen, die indeß das Verſtändniß dieſer Entwickelungen ungemein beeinträchtigt. Manchen artigen Aperçus und Bemerkungen begegnet man: wie den Parallelen zwiſchen der Lyrik und der Landſchaftsmalerei, zwiſchen dem Epos und dem Genrebild und zwiſchen dem Drama und der Hiſtorienmalerei. Nur ſchade, daß dieſer Gedanke nicht ganz neu iſt und ſich ſchon in den von Hotho herausgegebenen Hegel'ſchen „Vorleſungen über die Aeſthetik“ findet, ebenſo wie auch das Wort, die Architektur ſei „gefrorene Muſik“, von Schlegel herrührt.

Solche Wiederholungen vielfach citirter Aperçus ſind hier verzeihlich, da Dr. Schasler in allem Sachlichen auf eigenen Füßen ſteht und bei aller Beleſenheit in der umfangreichen Literatur unſerer philoſophiſchen Aeſthetik ſich überall und in weſentlichen Fragen einen ſelbſtſtändigen Standpunkt gewahrt hat. Bedenklicher freilich iſt die vielfach zu Tage tretende burſchikoſe und ungenirte Redeweiſe des Verfaſſers. Daß er dem alten Plato den oft gehörten Vorwurf wiederholt, daß er aus ſeinem Idealſtaate die Künſte — die Tragödie, Malerei und Plaſtik — verbannt wiſſen wollte, iſt mindeſtens überflüſſig. Wenn ſich aber die Polemik des Verfaſſers gegen ſpätere Aſthetiker in Wendungen ergeht wie: „Solche

Phantastereien bedürfen keiner ernsthaften Widerlegung" (es ist von Schopenhauer die Rede) oder: „Dem Leser wird der Verstand still stehen, wenn er erfährt . . .", oder wenn er seinem Unmuth Luft macht durch Ausdrücke wie „absurd", „unsinnig" u. dergl., so liegt hierin jene bedauerliche Geschmacksverirrung, welche man in deutschen gelehrten Werken heutzutage vielfach antrifft und die zwei ganz verschiedene Dinge — Geist und Grobheit — miteinander verwechselt. Unter allen Umständen aber kann ein so vollständiger Mangel an Urbanität der Diction einem sonst so tüchtigen und gehaltvollen Buche, wie dieses ist, nur schaden.

* * *

Ein freilich viel höflicherer Ton herrscht in der Schrift von Moritz Lazarus, dem bekannten Herbartianer, welcher mit dem dritten Bande sein umfangreiches psychologisches Werk „Das Leben der Seele"*) beschließt. Die Fehler und Vorzüge desselben sind genugsam bekannt: der Mangel einer inneren systematischen Durcharbeitung dieser nur sehr äußerlich zusammenhängenden Monographien wird bei dem nunmehrigen Abschluß des Ganzen um so fühlbarer, je mannigfaltiger die darin behandelten psychologischen Objecte sind. Prof. Lazarus behandelt Fragen und Probleme aus den Gebieten der Biologie, der Sprachphilosophie, der Ethik und in diesem Schlußbande auch aus der Aesthetik mit Hilfe der psychologischen Analyse, welche er in höchst virtuoser Weise handhabt. Ein feiner und sinniger Blick für die zarteren und verhüllteren Seelenprozesse gehört zu den unzweifelhaften Vorzügen dieser Untersuchungen. Bei alledem jedoch wird man jene Schärfe und Energie des Gedankens vielfach vermissen, welche bis auf den innersten und letzten metaphysischen Grund in den einzelnen Fragen vordringt. Eine wohlthuende Wärme und Getragenheit der Diction ist allen Arbeiten dieses Schriftstellers eigen. Aber sehr oft möchten wir dieser verbosen und feierlichen Rhetorik in's Wort fallen und an deren Stelle eine schlichtere, bildlosere und prägnantere Ausdrucksweise erbitten.

Das ist um so bedauerlicher, als Lazarus durch dieses wesentlich rhetorische Element sich selbst einen Theil der Wirkung seiner Schriften beeinträchtigt, welche sicher zu den gehaltvollsten in Deutschland jetzt gehören. Diesen Schriftsteller als Philosophen zu charakterisiren, insbesondere seine Stellung innerhalb der Herbart'schen Schule zu

*) Berlin 1882. Ferdinand Dümmler's Verlag.

präciſiren, iſt hier nicht der Ort. Aber was ſeinen Büchern einer weit über ihren wiſſenſchaftlichen Gehalt hinausgehende Bedeutung gibt, das iſt der durchweg ideale und humanitäre Geiſt, der ſie erfüllt. Nicht zu allen wichtigen Fragen der Zeit nimmt Lazarus Stellung. So ſchließt er z. B. die brennenden politiſchen, ſocialen und religiöſen Fragen vielfach von ſeiner Betrachtung aus oder aber er hält ſeine Erwägungen innerhalb ſo weiter Grenzen, daß für die Entſcheidung beſtimmter Zeitprobleme nichts dadurch gewonnen iſt. Aber auch da, wo er in ſeinem Elemente iſt, d. h. in der Analyſe ethiſcher oder geſchichtlicher Phänomene aus pſychologiſchem Geſichtspunkt, gewinnen wir mehr eine feinſinnige Erklärung als einen energiſchen Sporn, mehr einen Einblick in den Ideenproceß des geſchichtlich Gewordenen oder auch des Gegenwärtigen, als ein ſtrikte Formulirung der Forderungen einer idealern Geſtaltung der Zukunft. Lazarus iſt eben eher eine contemplative als eine active Natur. Als Geſchichtsphiloſoph ſieht er wohl Ideen in der Geſchichte walten, aber in Bezug auf ihre Fortwirkung in der Zukunft behufs religiöſer und politiſcher Umgeſtaltung huldigt er einem milden, ungemein rückſichtsvollen Conſervatismus.

Nur ſelten hat Prof. Lazarus, welcher im Allgemeinen der formaliſtiſchen Aeſthetik Robert Zimmermann's zugethan iſt, äſthetiſche und literariſche Fragen als ſolche behandelt. Ein in Bd. I des „Lebens der Seele“ enthaltener Aufſatz über den „Humor“ kann ſeiner ganzen Faſſung nach kaum dem Gebiete der Aeſthetik zugehörig angeſehen werden. Dagegen nimmt faſt die Hälfte dieſes dritten Bandes ein Eſſay ein, der ſich ausſchließlich mit kunſtphiloſophiſchen Problemen beſchäftigt: „Die Vermiſchung und Zuſammenwirkung der Künſte“ (S. 69—248). Die Abhandlung iſt ein bedeutſamer Beitrag zur Philoſophie des Schönen, und neben der trefflichen, aber ſchon früher bekannten Arbeit „Zum Urſprung der Sitten“ unzweifelhaft der gehaltvollſte Theil des Buches. Denn wenn auch die Monographie über „Die Freundſchaft“ (251—348) voll feiner und ſinniger Bemerkungen iſt, ſo iſt ſeit Ariſtoteles und Cicero bis auf Fortlage und Emerſon der Gegenſtand ſchon zu oft behandelt worden, als daß ſich noch etwas weſentlich Neues und tiefer Begründendes über denſelben ſagen ließe. Zudem wird das Thema mehr durch glücklich gewählte hiſtoriſche Beiſpiele berühmter Freundſchaften illuſtrirt, als durch Ergründung ſeines Weſens wirklich gelöſt. Die äſthetiſche Monographie indeß will den Verwandtſchaftsgrad der Künſte erörtern, zunächſt den der Malerei und der Muſik; doch bildet dieſes nur die Introduction zum Hauptproblem.

Die brennendste Frage der heutigen Aesthetik: das Wesen, der Inhalt und die Grenzen des musikalisch Schönen, bildet den Mittelpunkt der Untersuchung. Eine Analyse der physiologischen Natur der Töne und der psychologischen Apperception derselben durch analoge Anschauungen zunächst sinnlicher, dann seelischer Vorgänge ergiebt den Zusammenhang dieser beiden Reihen von Processen, wobei die letztere die Symbolik der ersteren wird. „Die Töne ergeben bloße Tonanschauung; aber diese wird zum Spiegelbild anderartiger Anschauungen von gleichen Verhältnissen der Theile zu einander; Wallen und Wogen, Anwachsen und Hinwinden, Eilen und Zögern sind die gleichen Vorstellungen, die in uns erzeugt werden, ob sie aus der Bewegung der Wassermassen im Wasserfall oder von Gemüthselementen in der Gemüthsbewegung oder von Tönen in der Musik erzeugt werden. In Bezug auf den Act, der sich in unserer Seele ereignet, und der aus dem Verhalten der Theile desselben zu einander seine individuelle Gestalt empfängt, ist es deshalb gleich, ob es sich in ihm um einen Kampf physischer Kräftemassen und ihre Ausgleichung in der Natur, um einen dramatischen Conflict und seine Lösung im Lustspiele, um eine tragische Schuld und ihre Erlösung in der Tragödie oder endlich um eine Dissonanz und ihre Auflösung in der Musik handelt." Aber die Folgen jenes Apperceptionsprocesses? Aus den Tonanschauungen, welche vermöge ihrer mathematischen Verhältnisse ästhetische Wirkungen erzeugen, werden Seelenstimmungen, welche Lazarus im Gegensatz zu den ersteren die „pathetischen" Wirkungen der Musik nennt: ein schwieriges und vielumstrittenes Gebiet, dem der Autor seine besondere Aufmerksamkeit widmet, und wobei sich die ganze Meisterschaft seiner feinen psychologischen Analyse offenbart. Der Kern dieser Entwickelungen betrifft dasjenige, was Lazarus die „symbolische Apperception" nennt, vermöge welcher durch Töne Gemüthsbewegungen in uns erzeugt werden, „welche denen gleich sind, die andere Dinge oder Ereignisse in uns hervorrufen." Eine ganze Reihe von Folgerungen ergeben sich ihm aus diesem Symbolisirungsproceß als die psychologischen Wurzeln der musikalischen Aesthetik.

Eine der wichtigsten Consequenzen aus diesen Prämissen zieht der Verfasser für die noch ungelöste Frage von den Grenzen des Inhalts der Musik. Lazarus vertheidigt den Satz, daß Gedanken wohl Ursache, aber nicht Inhalt des Musikstückes sein können und hält gegen Vischer die Behauptung von der Verschiedenheit des Wesens und der Wirkung der Musik aufrecht. Das sehr treffend durchgeführte Beispiel des Schlusses der Schiller'schen Ballade „Die

Bürgschaft", insoweit sein voller Inhalt für den Maler oder den Componisten darstellbar sein kann, wirft sein Licht auch auf eine traurige ästhetische Unsitte unserer Zeit, die überfluthende Illustrationswuth poetischer Werke. Soweit buchhändlerische Speculation hierbei im Spiele ist, kann freilich die ernstere Aesthetik nur wenig ausrichten. Wohl aber hat sie ein Veto dagegen einzulegen, wenn von Seiten der Tageskritik, welche diesem Treiben leider Vorschub leistet, die Sache in dem falschen Lichte dargestellt wird, als ob nunmehr der tiefere Inhalt unserer Dichtungen durch diese malerischen Begleitungen erschöpft sei; nur zu oft tritt dann die Wirkung ein, daß man anfängt gegen den poetischen Text sich ganz gleichgiltig zu verhalten. Hier tritt eine jener verderblichen Folgen ein, welche die unberechtigte Vermischung der Künste miteinander nach sich zieht.

Dieser letztere Punkt ist es, welchem der Verfasser im II. Theil seiner Monographie eine an interessanten Lichtblicken und treffenden Bemerkungen reiche Untersuchung gewidmet hat. Doch dürfte er in Bezug auf dasjenige, was er in Betreff der Combination und der Zusammenwirkung der Baukunst, der Plastik und der Malerei sagt (obgleich auch hier wichtige Fragen nicht nur der philosophischen Aesthetik, sondern auch der praktischen Kunstlehre gestreift werden), viel weniger Widerspruch erregen, als durch seine Ausführung über die Verbindung von Poesie und der Musik. Denn hier zielt er offenbar gegen jene Theorie, auf welche sich die Wagner'schen Opernreformbestrebungen stützen. „Wollte man die Oper als das vollere Drama, die Musik als einen integrirenden Theil desselben ansehen, dann würde sie psychologisch betrachtet nichts als die Schwäche der Poesie und eine Entartung des Geschmacks anzeigen: ein zerrissener Sammetrock mit Seide geflickt, zwar Sammet und Seide, aber doch geflickt. Aus einer nähern „Zukunft" auf eine spätere blickend, haben Manche geglaubt, künftige Zeiten würden die Oper, sehen sie dieselbe als ein dramatisches Kunstwerk an, als ein Product überfeinerter Cultur und verbildeten Geschmacks verdammen. Aber die Richtung des Geschmacks ganzer Jahrhunderte, zumal mit Uebereinstimmung sämmtlicher gebildeter Nationen, und hervorragende Leistungen hoher musikalischer Meister fordern eine besonnene Prüfung." Besonnene Prüfung! Das ist es, was den Philosophen Lazarus, auch da, wo er polemisch auftritt, treffend charakterisirt. Er tritt nie als Parteimann auf, wie ein Richter prüft er die Gründe der Gegner wie der Freunde, und wenn er in der vorliegenden Frage sich meist auf die Seite der Gegner der Zukunftsmusik, zu Riehl, Gumprecht und Hanslick gesellt, so geschieht es doch nicht, ohne sich

nach vermittelnden Richtungen umzusehen. Und hier ist es besonders der geistvolle Kritiker Louis Ehlert, zu dem er sich hingezogen fühlt.

Viele werden in dem ruhig abwägenden Tone, der allen Schriften von Lazarus ein so leidenschaftsloses Gepräge gibt, die echte philosophische Höhe und wissenschaftliche Objectivität, welche unabhängig vom Getriebe der Parteien sich überall den ruhigen, klaren Blick bewahrt. — Vielleicht ist dieses indeß eine Folge des psychologischen über den Dingen stehenden Verfahrens, welches in den Lazarus'schen Schriften das vorherrschende ist. Aber die Psychologie ist nicht die höchste der philosophischen Wissenschaften, sie selbst wurzelt erst in der Metaphysik und so wird auch eine Psychologie der Aesthetik, welche nur die subjective Genesis und die Verwandtschaft der ästhetischen Empfindungen darzulegen hat, ihre letzte Begründung erst in der Metaphysik des Schönen finden.

Der Verfasser hat nun dieser letzteren Aufgabe einen verhältnißmäßig geringen Raum (92—96) gewidmet, so daß der Leser mehr auf einige Andeutungen, als auf eine principielle Grundlegung angewiesen ist. Hierbei stützt er sich nun zum Theil auf Ausführungen von Hermann Lotze, dessen innige Verschmelzung ästhetischer und sittlicher Formen Lazarus ganz acceptirt. Er selbst definirt das Schöne als die Idealität der Form: „Alles Wahre und alles Gute, alles Wirkliche und alles Ideale, alles Sinnliche und alles Sittliche, sobald es in die Erscheinung tritt, hat irgend eine Form. Auch für diese giebt es eine besondere, eigene Idealität: auch sie, die Form, unterliegt einer specifischen Gesetzmäßigkeit; diese Idealität der Form ist das Schöne. Wenn man die Idealität der Dinge überhaupt als eine Ordnung, als einen Kosmos im Gegensatz zum Chaos bezeichnet, wenn man deshalb allgemein und mit Vorliebe das Ziel sowohl der Erkenntniß wie der Gestaltung des Universums im Begriffe der „Weltordnung" ausprägt: dann finden und schaffen wir also außer der natürlichen Weltordnung und der sittlichen Weltordung auch eine ästhetische Weltordnug; in der Welt des Wirklichen manifestirt sich die Idee des Wahren; in der Welt des Sittlichen die Idee des Guten; in der Form, welche sie beide annehmen, soll sich die Idee des Schönen darstellen." Was nun noch weiter über diese Ideentrias und ihre Wechselbeziehung zu einander gesagt wird, hat allerdings mehr propädeutschen als constitutiven Werth für die psychologisch-ästhetischen Erörterungen, welche den oben charakterisirten Inhalt der Monographie bilden.

* *
*

„Die Wahrheit, die man auf Einem Bogen nicht ſagen und erweiſen kann, iſt wohl nicht weit her: — oder iſt vielmehr zu weit her.“ Dieſen Satz Leſſing's ſcheint ſich der Verfaſſer des Werkes: „Die Phyſiologie des Schönen“ (Lpzg. 1878) ſehr gemerkt zu haben. Man kann ſich keinen gedrungeneren, präciſeren Stil von wahrhaft lapidarer Kürze denken als den Byk's; es gibt aber auch nichts Peinlicheres als das Gefühl, welches man bei der Lectüre eines Buches empfindet, welches logiſch, gedankenreich, ernſt gehalten iſt, das aber, um genießbar zu werden, erſt gelockert werden muß. Der Verfaſſer hat die Fehler ſeiner Vorzüge. Eine knappe und ſcharfe Ausdrucksweiſe iſt heutzutage bei den beängſtigenden Dimenſionen, die unſere Bücher allmählig annehmen, gewiß eine nicht zu unterſchätzende Eigenſchaft eines Schriftſtellers, aber nur bald leidet hierdurch, zumal in philoſophiſchen Werken, die Klarheit und Durchſichtigkeit des Gedankens, wenn es dem Autor nicht gelingt, ſeine eng zuſammengedrängte abſtracte Begriffsmaſſe durch eine gewiſſe tropiſche Bildlichkeit etwas zu beleben. Byk iſt offenbar durch die Schule Ariſtoteles' und Kant's gegangen. Hier hat ſein Stil jene ſtahlharte und ſpröde Conſiſtenz angenommen, welche auch den übrigen Schriften*) deſſelben, bei aller Gediegenheit ihres Inhalts, etwas ſchwer zu Ueberwindendes gibt.

In keinem wiſſenſchaftlichen Gebiete erfordert aber das ſprachliche Inſtrument eine ſolche Feinheit, Zartheit und Schärfe, nirgends verlangt der ſprachliche Ausdruck eine ſo fein nüancirte Mannigfaltigkeit, eine ſo reiche und vielfache Schattirung als in dem Reiche des Schönen. Hier ſollte Viſcher's Werk, welches begriffliche Schärfe mit Lebendigkeit und farbigem Glanz der Diction in glücklicher Weiſe paart, allen Aeſthetikern als Muſter vorſchweben. Inhaltlich freilich erinnert dieſe Schrift in vielen Punkten an Viſcher's berühmtes Werk. Es iſt allerdings Hegel's Geiſt, welcher über dieſer „Phyſiologie des Schönen“ ſchwebt, wie ſehr ſich auch der Verfaſſer gegen jede Zugehörigkeit zu einem beſtimmten metaphyſiſchen Syſtem ſträubte. Dieſes beweiſt nicht nur die überall durchſcheinende Anſchauung von der hiſtoriſchen Entwickelung der Künſte, ſondern vielmehr noch der Umſtand, daß wir hier und da auf Hegel'ſche Grundideen ſtoßen.

Doch hat ſich Byk von der ſtarren Terminologie Hegel's möglichſt frei gehalten, wie auch dieſer Halbhegelianer die Trichotomie

*) „Die vorſokratiſche Philoſophie der Griechen in ihrer organiſchen Gliederung“ (2 Bde., Leipzig 1876 - 77) und „Die Principien der Rechtsphiloſophie“ (Leipzig 1880). Der würdige Gelehrte iſt ſeiner raſtloſen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit durch den am 26. April 1883 plötzlich erfolgten Tod entriſſen worden.

der dialectischen Methode verschmäht. Er geht mit festem Schritte ohne jedes kokette Spielen mit dem Gedanken auf seine Aufgabe los, theilt sein ganzes ästhetisches Begriffsmaterial in eine Reihe von Kapiteln, ohne sich freilich viel darum zu kümmern, ob der innere Gedankenconnex zwischen den einzelnen Abtheilungen gewahrt sei oder nicht. So vermissen wir z. B. den logischen Zusammenhang zwischen dem „Naturschönen" und dem „Kunstschönen" (S. 63), sowie den methodologischen Uebergang zwischen zwei innerlich so verwandten Gebieten wie dem „Erhabenen" und dem „Humor". Die Entwickelung des Inhalts der einzelnen ästhetischen Begriffe geht aber meist bis zum innersten metaphysischen Wesen derselben. In solchen Fällen steht dem Verfasser eine bewunderungswürdige Kraft und Prägnanz des Ausdrucks zur Verfügung, welche in ihrer seltenen, aber dann um so wirksameren Bildlichkeit zuweilen an Schelling erinnert. So wenn er z. B. den Humor, „die Menschwerdung der Unendlichkeit" oder „das Lächerlichwerden des Häßlichen" die „verklärte Erscheinung desselben in seiner Selbstüberwindung" nennt.

Eine Analyse des Inhalts der gedankenvollen Schrift dürfte bei ihrer eigenartigen gedrungenen Form kaum möglich sein. Sie zerfällt in 18 Kapitel, welche den überreichen Stoff, die metaphysischen Grundlagen des Schönen in abstracter, überall jedoch von scharfer philosophischer Gedankenarbeit zeugenden Weise behandeln. Nach einer die psychologischen Prämissen entwickelnden „Einleitung" giebt der Verfasser eine „Analytik des Schönen", deren Resultat dahin geht, dem Schönen „ein objektives Sein zuzugestehen, welches von unserer Wahrnehmung unabhängig ist und seine Realität auch behält, wenn es von uns nicht wahrgenommen wird". Die folgenden Abschnitte handeln von dem Gegensatz des „Naturschönen" und des „Kunstschönen", woran eine höchst geistvolle Untersuchung über „Das Ideal" sich anschließt. Die nachfolgenden Kapitel sind: „Die Anmuth", „Die Würde", das „Ethisch-Schöne", „Das Erhabene", „Der Humor", „Die Satire", „Die Ironie", „Das Komische", „Das Häßliche", „Die Fratze", „Die Karrikatur", „Das Gespenstige und das Spukhafte", „Das Lächerliche". Hier ist in der Betrachtung eine gewisse aufsteigende Stufenfolge von der abstracten Metaphysik zu immer concreterer Kunsterörterung beobachtet. Nicht überall jedoch ist eine Zustimmung zu diesen Entwickelungen zu erwarten. Einzelnes zwar frappirt durch überraschenden Tiefblick, Anderes hingegen erregt Bedenken und Widerspruch. So gehört z. B. das Kapitel über das „Ethisch-Schöne" zum Tiefsinnigsten und Treffendsten, was neuerdings über

die schwierige Frage, das Verhältniß des Schönen zum Guten betreffend, gesagt worden ist. Byk wahrt der Aesthetik das selbstständige Recht gegenüber der Ethik, überall ihren inneren Verbindungswurzeln nachgehend. Dagegen möchte der grundlegende Abschnitt: „Analytik des Schönen" der kritischen Beurtheilung kaum genügen. Denn hier werden durchaus nicht, oder doch nicht ganz wie der Titel der Schrift verspricht, die physiologischen Bedingungen unserer ästhetischen Empfindung dargelegt. Dazu wird mit den psychologischen Begriffen, wie Lust- und Unlustempfindung, Formgefühl u. dergl., zu sehr promiscue operirt; und doch möchte der Verfasser die von ihm befolgte Methode von der eigentlichen psychologischen Behandlung der Aesthetik unterschieden wissen. Hier tritt eine jener Unklarheiten der Arbeit hervor, welche wir freilich nicht blos auf ihren formellen Mangel zurückführen können. Weniger als die beiden vorher genannten Autoren läßt sich der Verfasser auf einzelne künstlerische Zeit- und Streitfragen ein. Immer ist sein Blick in die tiefere Natur des Schönen und auf die Ergründung des Wesens der letzten ethischen Kategorien gerichtet.

Ohne den Werth dieser mehr metaphysischen Behandlungsweise der Aesthetik schmälern zu wollen, müssen wir ja doch betonen, daß es nunmehr an der Zeit scheint, auch für diese Wissenschaft Wege einzuschlagen, welche auf anderen Gebieten zu so glänzenden Resultaten geführt haben. Wir meinen, daß man nun die apriorischen Constructionen ästhetischer Systeme, an denen wir doch wahrlich keinen Mangel haben, endlich verläßt, und auch für diese Wissenschaft die Bahn der einzelnen Problemforschung betrete. Soll das gebildete Publikum und vor Allen der productive Künstler diesem wichtigen und interessanten Theil der Philosophie Geschmack abgewinnen, so müssen möglichst einzelne ästhetische und künstlerische Fragen zum Gegenstand der Erörterung gemacht werden. Ist erst auf diesem Wege ein reiches Material angesammelt, dann wird es später auch wiederum an construirenden Köpfen nicht fehlen, welche solche systematische Neubauten unternehmen würden. Aus diesem Grunde wollen wir auf das Werk eines jüngern Forschers hinweisen, welcher diesen Gesichtspunkt monographischer Behandlung einer einzelnen, allerdings sehr wichtigen Frage aus der Dramaturgie festhält, welche ja einen erheblichen Theil der allgemeinen Aesthetik bildet: wir meinen das Buch von August Siebenlist: „Schopenhauer's Philosophie der Tragödie".*)

*) Preßburg 1880. Verlag von Karl Stampfel.

Es ist natürlich, daß der moderne Pessimismus, wo er als philosophisch begründete Weltanschauung auftritt, sich zu dem tiefen und inhaltsvollen Kunstbegriff des Tragischen in ein näheres Verhältniß zu setzen hat, um ihn als Beweismittel seiner eigenen Wahrheit anzuführen. Hierbei kommt ihm das hohe Alter der Tragödie und der Rang, den dieselbe unter den poetischen Gattungen in allen Literaturen einnimmt, gar sehr zu statten. Schopenhauer wird daher nicht müde, immer und immer wieder die Aussprüche der tragischen Dichter zur Unterstützung seiner pessimistischen Weltanschauung zu citiren, ja die Existenz dieser poetischen Kunstform überhaupt gilt ihm als vollgültiger Beweis dafür, daß die größten Dichter zu allen Zeiten den Kern seiner Lehre voraus empfunden haben. Wem freilich als der ganze Inhalt des menschlichen Lebens der Schmerz erscheint, der muß allmählig dahin gelangen, den eigentlichen Zweck des Lebens mit der Idee der Tragödie überhaupt zu identificiren. Thatsächlich findet sich auch dieser Gedanke durch alle Schriften des Frankfurter Philosophen hindurch ausgesprochen. Wir haben demnach hier ein Doppeltes zu unterscheiden: Schopenhauer's ästhetische Ansichten über die Tragödie, über ihre Formen und Gestaltungen im Alterthum wie in der Neuzeit, dann diejenige metaphysische Anschauung, welche die tragische Kunstform gewissermaßen nur als Symbol der großen Welt- und Menschheitstragödie bezeichnet.

Diese durchaus differenten Gesichtspunkte sind in dem sehr breit angelegten und durch eine Ueberzahl von Citaten belasteten Werke von Siebenlist nicht genügend auseinandergehalten. Bei alledem sind mit Vorliebe und vorwiegend doch nur diejenigen Autoren herangezogen, welche an dem gleichen pessimistischen Strange ziehen, wobei sich der Verfasser jener erschöpfenden Vollständigkeit befleißigte, welche fast an Pedanterie streift: wir finden hier alle Schopenhauerianer vertreten, von Frauenstädt und dem kürzlich verstorbenen Julius Bahnsen bis auf den geistreichen Friedrich Nietzsche. Insofern ist diese Monographie recht verdienstvoll, als wir hier mit einem Blicke die ästhetischen Principien der ganzen pessimistischen Schule überschauen können. Im Ganzen jedoch ist die Ideenfülle nicht groß, nirgends sind so wenig wirkliche Gedankenbildungen zu verzeichnen, als hier: der genialste Kopf der ganzen Schule, Bahnsen, hat sich gerade mit ästhetischen Problemen gar nicht beschäftigt. So erübrigt nun dem Verfasser nichts Anderes, als auch bei den Kunstphilosophen anderer Richtung sich Rath zu holen. Die ganze Geschichte der Aesthetik wird in dieser Weise darauf hin excerpirt, soweit sie für die Schopenhauer'schen Principien von dem Wesen,

der Wirkung und den Mitteln der Tragödie unterstützende Belegstellen liefert.

Bei dieser freilich mehr apologetischen als kritischen Behandlung der Sache, bei welcher alle Aesthetiker von Aristoteles bis auf Ed. von Hartmann sich ein Rendez-vous geben, um zu der Rolle des philosophischen Helden den Chor zu bilden, konnte es dem Verfasser nicht beikommen, für die Anschauung Schopenhauer's, daß es die Aufgabe der Tragödie sei, „den namenlosen Schmerz, den Jammer der Menschheit, den Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und den rettungslosen Fall der Gerechten und Unschuldigen" auch außerhalb der pessimistischen Kreise Stützen zu suchen. Wenn dieses wirklich eine Definition des Tragischen sein soll, so sticht sie allerdings von der berühmten Aristotelischen gar sehr ab, und keine noch so gut gemeinte Interpretationskunst ist im Stande, von der Aristoteles-Lessing'schen Definition zu der obigen eine Brücke zu schlagen. Hier gähnt eine gewaltige Schlucht. Wer wie Schopenhauer die Wirkung des Trauerspiels darin findet, daß es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit des ganzen Daseins an einem großen und frappanten Beispiel veranschaulicht und in Folge dessen uns erschüttert und die Abwendung des Willens vom Leben in uns anregt, der muß auch die ganze Katharsislehre verwerfen, der muß den Begriff der Erlösung durch die Tragödie nicht im erhebenden positiven Sinne mit Aristoteles, Lessing, Schiller, Hegel und Vischer, sondern in dem negativen finden, daß es vom Ungemach und Leid des Willens durch den Tod in die wahre Erkenntniß der irdischen Nichtigkeit führt. Gewiß entbehrt diese Auffassung nicht eines gewissen resignirenden Ernstes, wohl aber jener wahrhaft befreienden, erhebenden und versöhnenden Kraft, welche die Wirkung aller großen tragischen Dichtungen ist, mögen sie den Sieg der sittlichen Weltordnung im antiken oder modernen Sinne verkünden.

* * *

Auf ein noch umgrenzteres Untersuchungsobject beschränkt sich eine Monographie des bekannten Neukantianers Albrecht Krause.*) Dem Inhalte nach gehört seine ebenso scharfsinnige als interessante Studie der systematischen Aesthetik an, insofern sie, ausgehend von der gewöhnlichen Annahme, daß in Fragen des

*) „Zur Widerlegung des Satzes: Ueber den Geschmack läßt sich nicht streiten" (Lahr, M. Schauenburg, 1882).

ästhetischen Geschmacks kein einheitliches Princip sich feststellen ließe und daher jedes individuelle Urtheil relativ richtig sei, an einem einzelnen Problem nachzuweisen sucht, daß das Schönheitsgefühl auf bestimmte Gesetze der Seele sich basire und hier allerdings eine Grundlage gegeben sei, auf der nach inductiver Forschungsmethode eine Wissenschaft vom Schönen sich aufbauen lasse.

Der Satz: „Ueber den Geschmack läßt sich nicht streiten" hat in der populären Anschauung eine Art apodictischer, unumstößlicher Gewißheit erlangt. Um aber seine Irrthümlichkeit zu widerlegen, muß man auf die Thatsachen der Kunst zurückgehen, über welche eine gewisse Gemeinsamkeit der ästhetischen Ueberzeugung besteht, und dann versuchen, sie aus den psychologischen Gesetzen des Schönheitsgefühls abzuleiten. Das ist der sicherste Weg, auf dem jener Skepticismus in Geschmacksfragen endlich beseitigt werden kann.

Dem Beobachter, der seinen Blick über das geistige Leben, soweit es in dem Cultus und Genuß künstlerischer Schönheit besteht, schweifen läßt, drängt sich die Thatsache auf, daß die metaphysisch-ästhetischen Systeme fast ganz einflußlos auf das wirkliche ästhetische Urtheil der heutigen gebildeten Welt sind. Dort eine Reihe großartiger Gedankenbauten, die aber wie die venetianischen Paläste öde und verlassen dastehen, da sie für den praktischen Gebrauch keine wohnlichen, behaglichen Räume darbieten, hier die ärmlichen Hütten eines primitiven Empirismus, die zwar nothwendiges Obdach bieten, aber jedes inneren Reichthumes wie jedes freien, großen Ausblicks entbehren. Diesem trostlosen Zustand gegenüber hält es nun der Verfasser für ein dringendes Bedürfniß der Zeit, gute, solid gebaute und mit Geschmack ausgeführte Wohnhäuser zu errichten, d. h. eine Wissenschaft der Aesthetik zu schaffen, die zwar jener großartigen Ideenpracht entbehren wird, dafür aber dem modernen ästhetisch-wissenschaftlichen Bedürfniß, wie es sich aus dem breiten und populären Kunstleben der Gegenwart ergibt, Genüge thun. Zu einer derartigen Schönheitslehre der Zukunft will Krause einen Beitrag liefern.

Zunächst möchte er den Nachweis führen, daß eine thatsächliche Uebereinstimmung aller Künste bei allen Völkern und zu allen Zeiten betreffs der Grundform der Kunstwerke bestehe. Diese Thatsache ist eine negative und lautet, daß „die einfachen Grundformen der Kunstwerke, sofern dieselben nicht die Natur nachbilden, nicht mit der einfachen Dreizahl gehen und zwar gilt dieses für die Baukunst, die Malerei, die Poesie und die Musik. Daß hier die Plastik fehlt, liegt daran, daß der Verfasser, wie er gesteht, für diese Kunst eine Analogie nicht habe finden, aber auch nichts entdecken können,

welches ihr widerspräche. Diese Untersuchung ist also rein historisch und ist daraufhin gerichtet, daß z. B. in der Architektur kein Kunstgebäude existire, dessen Grundriß dreieckig sei, oder ein unabhängiges Gemälde vorhanden sei, dessen Rahmen ein gradliniges Dreieck darstelle. Aehnlich verhält es sich in der Dichtkunst, die keinen Versfuß aufzeige, in welchem das Verhältniß von 1 : 3 verkörpert ist, und was endlich die Tonkunst betrifft, so gesteht Krause, in der ganzen Geschichte der Musik keinen Satz entdeckt zu haben, dessen Ganzes dreitaktig sei.

Aber was ist damit für obige Behauptung gewonnen? Nur der Nachweis sollte geführt werden, daß in den Grundformen der Künste, die freilich weit entfernt sind, den Inhalt der ganzen Kunstschönheit zu schaffen, sie jedoch immerhin beeinflussen, jenes arithmetische Verhältniß sich nicht vorfinde. Unter „Grundform" aber versteht Krause „diejenige zeitliche und räumliche Begrenztheit, welche als Einheit die Gliederung ermöglicht, sei es im Raume durch Theilung, sei es in der Zeit durch Zusammensetzung". Dieses bedarf der Erläuterung durch diejenigen Künste, deren Inhalt durch die nachzubildenden Gegenstände der Natur gegeben ist und deren Grundformen durch die Naturgegenstände bestimmt sind. Eine freie, von der Naturnachahmung ganz unabhängige Grundform kennt die nicht ornamentirende Plastik nicht. Die Malerei, sofern sie auch die Gegenstände der Natur nachbildet, bedarf gar keines Rahmens. Am allerwenigsten bestimmt der Rahmen den Inhalt der Malerei. Sobald aber der Maler eine nicht der Natur nachgebildete Begrenzung seinem Gemälde gibt, schafft er eine freie, künstliche Grenze. Diese, weil sie keinen bestimmten, sinnlichen Inhalt hat, kann aber nur die Form des Ganzen, die Form der Grundfläche, die „Grundform" heißen. Der Verfasser unterscheidet also ganz scharf zwischen der Begrenzung des Ganzen und der Gliederung im Ganzen, zwischen einfachen Grundformen und zusammengesetzten Formen. Also z. B. Altäre und Grundrisse, welche sich in drei Vierecke gliedern, Metra, welche aus drei gleichen Versfüßen bestehen, haben eine Dreizahl nicht zur Grundform, sondern zur Gliederung, besitzen nicht einfache Grundformen, sondern zusammengesetzte. Das Metrum eines Gedichtes entspringt der ganz freien Wahl des Dichters; es ist eine freie Grundform. Die menschliche Gestalt ist durch die Natur gegeben. Gruppen also von drei Personen, z. B. die drei Grazien, der Laokoon, haben eine der Natur nachgebildete zusammengesetzte Form, nicht eine einfache und freie Grundform.

Diese kunstgeschichtliche Uebereinstimmung, durch welche er seinen Satz von dem Nichtvorhandensein der auf die Zahl drei reducirbaren

Grundform zu stützen unternimmt, sucht nun der Verfasser gegen eine Reihe etwaiger Einwände zu vertheidigen. Zunächst trennt er kunsttechnische Gegenstände, bei denen jede Form sehr wohl und mit guter Wirksamkeit zur Anwendung gelangt, von Werken freier Kunstschönheit, insofern solche von monumentalem Charakter sind. Aber auch nicht das dreieckige Postament, welches Werken der Plastik zur Basis dient, noch auch dreitaktige Motive und Melodien, die man in der klassischen Musik vergeblich suchen würde, können als stichhaltige Einwände vorgebracht werden.

So sieht sich nun Krause vor die Aufgabe gestellt, nunmehr die Gründe für seine Behauptung darzulegen. Zunächst sind es eine Reihe rein praktischer Beweggründe, welche ihm als Argument dienen. So z. B. für die Architektur die Erwägung, daß das Verhältniß zwischen Umfang und Inhalt bei der dreieckigen Grundform das ungünstigste unter allen Polygonen sei, welches also eine unnütze Verschwendung von Material zur Folge haben würde. Ein weiteres praktisches Motiv wäre dieses, daß die in solchen Bauwerken entstehenden Räume für die Benutzung ungünstiger wären, weil der Platz an den Winkelpunkten wegen des spitzen Winkels, in welchem die Seiten zusammenlaufen, ein wenig brauchbarer wäre.

Aber alle solche Utilitätserwägungen, wenn sie für die Sache sprächen, hält der Verfasser in Bezug auf Werke der reinen und freien Kunstschönheit für hinfällig. Vielmehr müssen für jene ästhetische Frage tiefere Gründe gesucht werden. Der praktische Künstler, der sich selten der ästhetischen Motive für sein Thun bewußt ist, drückt dieses naiv und richtig dadurch aus, daß er sagt, derartige Kunstwerke, welche auf jene Grundform zu reduciren wären, sind einfach unschön, und deshalb wurden sie niemals in's Leben gerufen. Der Aesthetiker kann sich mit dieser richtigen, aber nicht motivirten Erklärung nicht begnügen und deshalb wirft er die Frage auf, warum das Schönheitsgefühl in direktem Widerspruche mit der Dreizahl als einfacher Grundform eines Kunstwerkes stehe. Die nun folgende Erörterung, die wir wegen ihrer Eigenartigkeit in den wesentlichsten Punkten wiedergeben müssen, bildet den Mittelpunkt der ganzen Untersuchung und stützt sich auf die erkenntnißtheoretischen Entwickelungen, welche Krause, im Anschluß an Kant, in seinem früheren Werke: „Die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls“ (Lahr 1876) gegeben hat.

Krause geht nun von dem aus, was er die beiden Grundsätze des Gefühls nennt. Die Fähigkeit, Sinnliches zu ergreifen, nennt Kant die „Einbildungskraft“, und zwar die empirische, sobald sie

ſich auf den Inhalt des Sinnlichen, wie Licht und Ton erſtreckt, die reine, ſobald ſie ſich auf die Form der Sinnlichkeit, wie Raum und Zeit bezieht. Es iſt dieſes einer der ſubjectiven Factoren, der zur Mitwirkung gelangt, ſobald eine „Anſchauung zu Stande kommen ſoll, während der andere in den „Begriffen“ beſteht, durch deren Mitwirkung das „Denken“ zu Stande kommt. Von dieſer Kantiſchen Grundlage ausgehend, thut der Verfaſſer den Schritt weiter, daß er folgert, „während der Verſtand im Denken erkennend arbeitet, übt das Gefühl dieſe Thätigkeit im Anſchauen aus.“ Nun giebt es nach Kant ſo viele Arten, Anſchauungen als Einheit zu erfaſſen, als es Arten gibt, Begriffe zur Einheit des Urtheils zu verbinden. Die Verbindungsthätigkeiten der Einheit zu Urtheilen ſind die gleichen wie die Verbindungsarten der Einheit zu Anſchauungen. Es ſind eben die allgemeinen menſchlichen Functionen der Syntheſis, gleichgültig ob ſie Begriffe oder Anſchauungen zur Einheit bringen, und ſind in der bekannten Kategorientafel der „Kritik der reinen Vernunft“ näher entwickelt.

Die Anwendung, die Krauſe hiervon macht, iſt eine einfache Folgerung aus dieſen Vorausſetzungen. So wie es nach Kant nichts gibt, was nicht unter dieſe Begriffe der menſchlichen Seele ſubſummirt werden könne, ſo gibt es auch nach Krauſe keine Empfindung und kein Gefühl, welches nicht durch eine jener Kategorien bezeichenbar wäre. Schon Ariſtoteles erklärt, daß das, was im Verſtande Bejahung und Verneinung iſt, im Gefühl durch Begehren und Verabſcheuen repräſentirt werde. „Verhalten ſich nicht gut und böſe, Licht und Finſterniß, Hoffnung und Furcht, Achten und Verachten, Luſt und Schmerz, ebenſo wie Begehren und Verabſcheuen als Gegenſätze d. i. als Poſition und Negation?“.... „Iſt nicht z. B. Liebe Streben nach Wechſelwirkung, Eifer ein ſtarkes Streben und Demuth ein Streben zu gehorchen, d. h. auf Urſache eines Befehls Wirkung zu ſein?“

Es würde nun die Aufgabe der Pſychologie ſein, an der Hand der Kategorientafel das ganze innere Reich der Gefühle auf dieſe „Functionen der Ergreifung“, welche in ihnen wirken, zurückzuführen und ſo eine „transcendentale Chemie“ des innern Sinnes zu ſchaffen, welche die Zerlegung der Gefühle in ihre conſtituirenden Factoren zur Aufgabe hätte. Bezeichnet man nun die ſechszehn Functionen der Kategorientafel mit den Zahlen 1, 2, 3—16, alle ſinnlichen Stoffe dagegen mit Buchſtaben, den Raum mit R., die Zeit mit Z., Geſichtswahrnehmung mit Ag., Gehörswahrnehmung mit O. u. ſ. w., ſo würde man auf dieſem Wege eine den Formeln der Chemie analoge pſychologiſche Nomenclatur und Gefühlszeichenſprache

erhalten, mit denen man schon einigermaaßen operiren kann. Wenn es nun aber der Fall wäre, daß jene Functionen in sich bestimmte Verbindungen zeigten, so würden die Gefühle den Gesetzen derjenigen Functionen unterliegen, auf welchen dieselben beruhten. Der Verfasser folgert also: durch das Gesetz der Identität des Verstandes liegt es nahe zu vermuthen, daß diejenigen Gefühle, welche dieselbe Function an sich tragen, mit einander verwandt sind. Dieses einfache Gesetz nennt er den Gleichschluß. Er erläutert dieses Gesetz an folgendem Beispiel: „Wenn Fürchten ein Erwarten ausdrückt, welches im Gegensatz zu Hoffen negativ gerichtet ist, und wenn Lust im Gegensatz zur Unlust einen positiven Charakter aufweist, so wird sich das einfache apodiktische Gesetz ergeben, daß man die Lust hofft, die Unlust oder den Schmerz fürchtet." Viel complicirter ist das zweite Grundgesetz des Gefühlslebens, welches Krause den Querschluß nennt. Zur bessern Orientirung stellen wir die Kantische Kategorientafel, zugleich aber auch die Abänderungen, welche Krause in seinem oben genannten Hauptwerk an derselben vorgenommen hat, neben einander:

Kant.

Einheit	Realität	Substanz und Accidenz
Vielheit	Negation	Ursache und Wirkung
Allheit	Limitation	Wechselwirkung

Dasein und Nichtsein
Möglichkeit und Unmöglichkeit
Nothwendigkeit und Zufälligkeit

Krause.

1) Einheit	5) Position	9) Substanz
2) Wenigheit	6) Limitation	10) Wirkung
3) Vielheit	7) Separation	11) Ursache
4) Allheit	8) Negation	12) Wechselwirkung

13) Wirklichkeit
14) Möglichkeit
15) Zufälligkeit
16) Nothwendigkeit

Wir gehen auf die Gründe dieser Abweichung, die Krause in seinem Hauptwerk entwickelt, hier nicht weiter ein, sondern weisen hier nur noch auf die Anwendungen hin, welche er in Bezug auf seine ästhetische Gefühlstheorie daraus ableitet. Zur Erläuterung dessen,

was er den Querschluß nennt, heißt es: „Sobald man in der Tabelle der Kategorien die quer in derselben Reihe stehenden auf einander bezieht, ergeben sich die Erklärungen der Kategorie durch einander, z. B. wenn Einheit, Wenigkeit, Vielheit und Allheit die Arten der Quantität sind, und gefragt würde, woran sich die Allheit von der Vielheit begrifflich unterscheiden kann, so würden die drei querstehenden Kategorien erklären: die Allheit ist diejenige Quantität, welche mit der Negation in nothwendiger Wechselwirkung steht, d. h. wenn ich in der einen Hand Alles habe, habe ich in der anderen Nichts; während wenn ich in der einen Hand viel habe, ich in der anderen immer noch Einiges haben kann. Auf das Gefühlsleben angewendet ergibt der Querschluß: „Wenn Liebe Streben nach Wechselwirkung (12) ist, so wird mit ihr Hand in Hand das Streben gehen, dem Geliebten nothwendig (16) Alles (4) zu sein, ihn allein (Verneinung alles Andern [8]) zu besitzen". Eine andere Anwendung wäre folgende: „Wenn wir das Gefühl haben, einer Allmacht (4) gegenüber zu stehen, so wird uns dieses lehren, daß dieselbe mit keiner andern Allmacht zusammen (12) bestehen kann".

Für Krause ist es nun ein Leichtes, diese Theorie auf das ästhetische Gebiet zu übertragen. Denn was nun nach dem Vorgehenden im Logischen unwahr, falsch, unrichtig, Irrthum, Unsinn u. s. w. ist, d. h. das, was nicht den Gesetzen des Verstandes entspricht, steht in Parallele mit dem, was nicht den beiden Gesetzen des Gefühls, dem Gleich- und Querschluß entspricht, und das wir als unklar, unnatürlich, unschön, häßlich, abstoßend, widerwärtig u. s. w. bezeichnen. So wie umgekehrt das Schöne, Klare, Harmonische, Natürliche, kurz alle positiven und negativen Geschmacksurtheile den Verstandesurtheilen entsprechen, so fließen sie, wie wir oben sahen, aus derselben erkenntnißtheoretischen Quelle. Der Verfasser hatte in seinem Hauptwerke jene beiden Gesetze die „Gesetze des menschlichen Herzens" genannt und deren Herrschaft innerhalb des Bereichs des gesammten Gefühlslebens, also auch die religiösen, sittlichen und andere Empfindungen mit einbegriffen. In dieser Monographie gilt aber sein Hauptaugenmerk nur den ästhetischen Gefühlen, also denen der Natur- und Kunstschönheit.

Nach zwei Seiten hin bewegte sich die Untersuchung des Verfassers: er suchte historisch nach der Grundform künstlerischen Schaffens und fand, daß dieselbe nirgends und niemals die dreitheilige gewesen; dann ging er dem Wesen des Gefühls nach und fand im Anschluß an Kant ein zwiefaches Gesetz alles, also auch des ästhetischen, Empfindungslebens. Es erübrigt dem Verfasser

nunmehr, die Endpunkte beider Untersuchungen zu verbinden, woraus sich ihm das Problem ergibt, das er so ausdrückt: „Bedarf alle Schönheit einer Grundform, und lassen sich alle Grundformen auf Zahlenverhältnisse zurückführen, so muß es ein Verhältniß der Zahl zur Grundform der Schönheit geben, d. h. mit anderen Worten, da man die Schönheit fühlt, ein Verhältniß der Zahl zum Gefühl."

Eine Erörterung des Wesens der Zahl ergibt, daß diese nicht die Bezeichnung von Begriffen, sondern nur von Namen ist. Dagegen haben die Zahlarten grade und ungrade etwas Begriffliches in sich, d. h. sie lassen sich unter einen Oberbegriff subsummiren. Untersucht man den Grund hierfür, so findet man ihn in der Entstehungsweise der Zahlen: in der successiven Setzung der Einheit und deren jedesmaligen Zusammenfassung in der Ganzheit, welche dann mit dem eigenthümlichen Zahlwort bezeichnet wird. Haben nun die „graden" und „ungraden" Zahlen irgend eine Beziehung zu unserm Gefühl? Freilich! „grade" und „ungrade" haben neben ihrer arithmetischen Bedeutung auch noch eine andere Bedeutung, ähnlich wie im Lateinischen par und impar, im Französischen pair und impair, im Englischen even und uneven noch eine gewisse negative und tadelnde Nebenbezeichnung haben. Hier führt uns eine Aeußerung des peripathetischen Philosophen Aristoxenos in seiner Schrift über „die Elemente der Harmonie" zu der interessanten physiologischen Beobachtung, daß beim Sehen einer collektiven Sache, z. B. einer Anzahl nebeneinanderstehender Bäume die Sehfähigkeit selten über die Zahl 4 hinausgeht. Daß Einzelne diese Fähigkeit durch Uebung außerordentlich weit ausbilden können, ändert an dieser Thatsache nichts. Beim Ueberschauen eines solchen Collectivgegenstandes theilt das Auge denselben, wenn er 4 Elemente enthält, in 2 und 2, niemals in 1 und 3, und bei 5 Elementen sogar in 2 und 1 und 2. Bei Steigerung von Zahlen wird nun die Erfassung derselben nicht blos durch Hinzufügung von 1 zu 1, sondern durch Zusammenfassung von Gruppen hervorgebracht. Um nun die Entstehung der Ausdrücke par nnd impar u. s. w. zu erklären, nimmt der Verfasser an, daß man ursprünglich „die ganze Einheit selbst einer kleinen Zahl in zwei Hälften erblickt, die nicht zusammengefaßt, sondern unter einander im Anschauen verglichen wurden, und der Vergleichungscharakter, die Vergleichungsfunktion, drückte nicht den Hälften, sondern der ganzen Zahl den Charakter auf". Wie die griechische Sprache uns über den Proceß der Zerlegung, so unterrichtet uns die lateinische über den der Vergleichung. Da nun dieser Vergleich der Hälften der ganzen Zahl ihren Charakter aufdrückte, welcher das eine Mal durch positive, das andere

Mal durch negative Ausdrücke bezeichnet ward, ist es erklärlich, daß für das Gefühl alles Grade mit den positiven Gefühlsreihen, alles Ungrade mit den negativen geht. Die Einen stehen daher mit dem Begehren, die Anderen mit dem Verabscheuen in Verbindung. „Sei nun die Schönheit, was sie wolle, und weise dieselbe auf Funktionen hin, auf welche sie wolle, für dieselbe steht fest, daß sie geliebt, begehrt, gelobt, erstrebt wird, daß sie Lust und Freude, Wohlgefallen und Annehmlichkeit mit sich führt, d. h. daß das Schöne zu den positiven, das Unschöne, das Häßliche zu den negativen Reihen gehört. Wie also „ungrade" und „unschön" sich durch dieselbe Vorsilbe des Gleichschluß kenntlich machen, so müssen die ihnen entsprechenden positiven Ausdrücke „grade" und „schön" im Gleichschluß stehen". Durch diese merkwürdige und scharfsinnige Hypothese glaubt der Verfasser „ihre natürliche Beziehung aus den Quellen des Geistes, aus der Natur des einen Faktors, welcher beide Gefühle constituirt", nachgewiesen zu haben. So nun folgert der Verfasser einen Satz, den er anfangs behauptet und durch den er alle diese Entwickelungen beweisen wollte: „Ein einzelner Punkt für sich allein ist weder schön noch unschön. Der Gegenstand des Schönen muß wenigstens eines Maaßverhältnisses fähig sein. Da das Verhältniß der Gleichheit durch eine positive, das Verhältniß der Ungleichheit durch eine negative Erkenntnißfunktion in der Anschauung erfaßt wird, so ist ein Schönes, in welchem nichts auf gleiches Maaßverhältniß zurückgeführt werden kann, unmöglich und eine Anschauung, in welcher alles nur ungleich ist, kann kein Schönheitsgefühl im Gefolge haben....." „Da nun aber das Wesen der Figur nicht von der Länge der Seiten, sondern von der Richtung abhängt, welche die Grenzlinien von einander haben, so kann nur diejenige Figur die einfachste Grundform alles Schönen und aller Kunst sein, welche die erste Gleichheit der Richtungen, d. i. den Parallelismus in sich trägt." Dieses könne aber nicht das Dreieck, sondern nur das Parallelogramm sein.

Wir gehen auf die weiteren Folgerungen, die der Verfasser an das von ihm gefundene Grundgesetz der Schönheitsform knüpft, nicht weiter ein, sondern weisen nur darauf hin, daß er am Schlusse seiner Untersuchung insofern wieder zum Ausgangspunkt zurückkehrt, als er innerhalb seiner kunsthistorischen Erfahrung den Nachweis für die Richtigkeit des eben entwickelten Gesetzes zu führen bemüht ist. In der ganzen Geschichte der Architektur findet er keinen monumentalen Bau, dessen Grundform, sei es als Grundriß oder als Façade, die einfach gradlinig-dreieckige Figur aufweist. Dagegen kommen die weiteren ungraden Zahlen in der Grundform

vor, so das Schloß Caprarola bei Szoleto, das einen fünfeckigen Grundriß zeigt. Ferner weist er darauf hin, daß sowohl der Kreis, wo die Radien gleich sind, als auch in der graden Zahl die Hälften (Acht-, Zwölf- und Sechszehnecke) eine Schönheitsform des Grundrisses bilden können. Dagegen dürfte die Kunstgeschichte schwerlich Bauten von sieben-, elf- und siebenzehneckigen Grundrissen aufweisen. Die dreieckige Façadenform der Pyramiden kann das Gesetz nicht umwerfen, weil bei jenen ägyptischen Monumenten nicht der ästhetische, sondern nur der colossale Eindruck beabsichtigt und auch hervorgebracht wurde. Das Viereck ist in der Façade die erste Grundform der Schönheit. Die ungraden Zahlen herrschen nur in dem architektonischen Beiwerk, wie ja z. B. auch der griechische Tempel die viereckige Façadenfläche und das sich darüber erhebende Dreieck zeigt. Die Mischung grader und ungrader Zahlen verhütet bei dem Bauwerk gerade die Steifheit und Monotonie. Wollte man die gothische Kirchenfaçade auf ein ideales Dreieck zurückführen, so ist zu bemerken, daß dasselbe niemals in die sinnliche Erscheinung tritt.

Auch in der Malerei existirt kaum ein freies Kunstwerk, dessen Rahmen ein gradliniges Dreieck bildet. Kreisrunde Gemälde dagegen sind nicht selten. Was nun die Musik anbetrifft, so existirt ein dreitaktiger Satz überhaupt nicht. Hierbei weist Krause darauf hin, daß selbst die einfachsten Volkslieder sich nicht in vier-, sondern fast alle in achttaktigen Sätzen sich bewegen. Während sonst die 4 die charakteristische Zahl der Allheit*) ist, welche sich auch bei den räumlich-bildenden Künsten hauptsächlich geltend machte, behauptet die doppelte 4 diesen Platz in der Musik. Nur ein einziges Beispiel von einer dreimaligen Verwendung eines dreitaktigen Motivs ist bekannt: es ist das Trinklied im „Freischütz". Auch in der ganzen Instrumentalmusik dürfte ein dreitaktiger Satz schwer aufzufinden sein; wenn es solche gibt, so zerfallen sie in 1 und 2 Takte. Die meisten Sätze enthalten in gradzahligen Gliederungen 8, 12, 16, 20, 24, 32 Takte. Dagegen ist ein 7taktiger (Hammerclavier-Sonate von Beethoven) und auch ein 11taktiger Satz (Anfang der Figaro-Ouverture von Mozart) zu finden. Ueber das 9taktige Thema der Kreutzer-Sonate in A-moll von Beethoven ließe sich streiten, 5taktige Sätze finden sich im Anfang der D-dur-Symphonie von Mozart, ferner im Prophetenmarsch von Meyerbeer, im Volksliede „Prinz Eugen, der edle Ritter", wie überhaupt

*) Vergl. des Verfassers Werk: „Die Gesetze des menschlichen Herzens" S. 224 flg.

selbst in der Musik die ungraden Grundformen größerer Anzahl zu den Seltenheiten gehören. Soweit dem Verfasser die Musik der halbcivilisirten wie der einfachen Naturvölker (slavische, türkische, Zigeuner- und Negermusik) bekannt ist, vermag er auch nur überwiegend gradzahlige Sätze nachzuweisen. So nun glaubt Krause als das Endresultat seiner Studie es aussprechen zu können, daß die möglichst einfachen Grundformen der Schönheit gradzahlig, die Aufbauten und Beiwerke, je nach dem Charakter der Schönheit, grad- oder ungradzahlig sind.

Aber, fragen wir, bedurfte es erst dieser umständlichen Erörterungen, um eine Wahrheit zu erhärten, die schon längst in der Lehre von der Symmetrie der Schönheit ausgesprochen war? Freilich war die ästhetische Erfahrung von der symmetrischen Schönheit eine alte, aber bisher konnte der psychologische Grund derselben noch nicht gefunden werden. Es ist das Verdienst des Verfassers, dieselbe in einer etwas complicirten Untersuchung aus den Gesetzen des Gefühls, in Anlehnung an die Kantische Erkenntnißtheorie, hergeleitet zu haben. Wir haben dieser Monographie um so mehr Aufmerksamkeit gewidmet, als hier an einem bestimmten Object gezeigt wird, wie durch die exacte Forschungsmethode auch auf dem schwierigen Gebiete der Aesthetik greifbare Resultate zu erzielen seien.

* * *

Was das Wesen der Schönheit sei, und wie das reine Licht derselben sich in den mannigfaltigen Natur- und Kunstwerken bricht, ist immer das Hauptproblem aller ästhetischen Forschung gewesen und wird dieses auch für die Zukunft bleiben. Freilich hat die individuelle Natur des jeweiligen Denkers diesen Untersuchungen ihren Charakter aufgedrückt. Von Plato bis auf Friedrich Vischer kann man eine Reihe individuellster Physiognomien unter den Aesthetikern unterscheiden. Hier der haarscharf trennende Begriffsspalter mit der unerbittlichen Analyse, dem die Welt des Schönen sich in eine Art Mathematik auflöst, dort der architektonisch aufbauende Systematiker, für den das einzelne Kunstwerk nur Werth hat, soweit es einen Baustein für seine philosophische Synthese abgibt, hier wieder der anempfindende, mehr künstlerisch organisirte Kopf, der wohl über Schönheit in feinsinnigen Reflexionen denkt, dem aber doch das Empfinden derselben die Hauptsache bleibt, dort dagegen der ästhetische Mystiker, der sich am liebsten tiefsinnig in den göttlichen Urgrund des Schönen versenkt und in feurigem Enthusiasmus verkündet, was er in jenen Tiefen geschaut hat. Was

diese letztere Spielart an Klarheit und Schärfe vermissen läßt, sucht sie meist durch einen metaphernreichen und berauschenden Stil zu ersetzen. Diese Mystiker verdienen aber durchaus nicht die Mißachtung, die sie vielfach erfahren. Denn hat man sich einmal an das blühende Colorit dieser Sprache gewöhnt, und gelingt es, hinter ihren Kern zu dringen, so wird man in ihnen vielfach durchaus gesunde kunstphilosophische Gedanken entdecken, deren Anwendbarkeit in der ästhetischen Praxis überraschend leicht ist.

Zu den Mystikern dieser Gattung gehört auch der halbvergessene Philosoph Karl Christian Friedrich Krause, dessen Vorlesungen über Aesthetik"*) zwei seiner Anhänger, die Herren Paul Hohlfeld und Aug. Wünsche, neuerdings nach der Niederschrift E. v. Hagen's herausgegeben haben. Die 72 Vorlesungen stammen aus der Göttinger Zeit, der glücklichsten Periode in dem entsagungsvollen Leben dieses Philosophen. Sie athmen eine Heiterkeit des Geistes, eine enthusiastische Freude an der Welt der schönen Formen, die nur dem unzerstörbaren Optimismus seiner Weltbetrachtung entstammen konnte. Denn wie ihm das schöne Objekt ein individuelles Abbild der kosmischen Schönheit ist (in einem Briefe an einen Freund drückt er es so aus: „Schön ist, was und inwiefern es innerhalb und durch seine Endlichkeit dem unendlichen, ewigen Weltganzen gleich ist"), so wurzelt überhaupt seine ganze Aesthetik in einer tiefsinnigen Metaphysik.

Krause's Philosophie ist ein stehengebliebener Pantheismus, der nicht zur vollkommenen Entwickelung gelangt ist, und daher noch mannigfaltige Elemente eines Theismus enthält. Von der Naturphilosophie Schelling's angeregt und zum Theil innerhalb ihrer Sphäre festgebannt, hat er zwar ein eigenes umfassendes System mit einer nur ihm eigenthümlichen Terminologie ausgebildet, aber jene theistischen Reste sind nicht ganz aufgegangen in die Alles verzehrende Idee der Gott- und Welteinheit. Diesen Panentheismus, wie er selbst treffend seine Philosophie charakterisirte, hat er in einer Anzahl von Werken, die sich über alle philosophischen Wissenschaften erstrecken, und zum Theil von seinen Schülern wie Leonhardi, Ahrens, Lindemann u. A. publicirt wurden, systematisch durchgeführt. In diesem umfassenden System bildet die Aesthetik oder seine „Schönheits- und Schönkunstlehre" ein wesentliches und wichtiges Glied.

Durch tausend Wurzeln hängt bei Krause die Metaphysik des Schönen mit seiner Gottes-, Natur- und Menschheitslehre zusammen, ja so seltsam es klingt, so ist es doch bezeichnend für den innigen

*) Leipzig 1883. Otto Schulze's Verlag.

Conner, in den er das Walten der Schönheitsidee mit dem Leben des göttlichen Wesens gebracht hat, daß er sogar eine Schönheit und eine Kunst Gottes, eine Schönheit und Kunst des Geistes, eine Schönheit und Kunst der Natur und eine Schönheit und Kunst der Menschheit genau unterscheidet. Will man aber hinter diesen Schematisirungen einen wirklichen Sinn suchen, so muß man in das metaphysische Gebiet sich vertiefen und sehen, wie unser Philosoph von hier aus die Principien auf die concrete Welt der Schönheit zu übertragen sucht. Wie offenbart sich z. B. die „unendliche Schönheit Gottes?" Die mystisch klingende Frage hat für Krause nichts Befremdendes. Natürlich darf hier nicht an die leibliche Formvollendung der griechischen Götterstatuen gedacht werden, denn Gottes Schönheit ist im Endlichen gar nicht darstellbar. Wiewohl Künstler von dem Range eines Raphael Gott zum Object der Darstellung gemacht haben, so ist doch dieses ganze Unterfangen, das über die Möglichkeit der Kunst hinausgeht, zu verwerfen. „Wer wollte es wagen, die Sonne im Gemälde darzustellen, da die Farben und das Licht des Bildes selbst ja erst im Sonnenlicht und durch dasselbe sichtbar werden?" Um wie viel höher steht Gott, und um wie viel unmöglicher ist seine Darstellung, da durch ihn erst „die Möglichkeit eines Daseins der Welt gewonnen wird?" Offenbar muß hier der Begriff „Schönheit" höher gefaßt werden. Und thatsächlich begnügt sich Krause nicht bei einem „Scheine der Idee", bei einem „Durchleuchten derselben in einem sinnlichen Gegenstand", vielmehr zielt er auf eine von aller Körperlichkeit abstrahirende intellectuelle Schönheit, die sich z. B. bei der Gottheit in ihrer Natur, Geist und Menschheit umfassenden unendlichen Einheit ausspricht. Gott erscheint von der ästhetischen Seite als der das physische und geistige All in sich schließende unendliche und vollendetste Organismus, ihm wird also eine organische, nicht sichtbare, sondern nur ahnbare Schönheit beigelegt. Aber auch in Gottes Eigenschaften, insofern sie sich in seinem Walten offenbaren, wie in der Allweisheit, Allliebe, Allgüte, Allmacht, in dem Allerbarmen, in der Allgerechtigkeit will Krause das Eigenartige seiner Schönheit erkannt haben. Wenn man nicht fürchtete, anthropomorphistisch diese erhabene Anschauung auf das kleine Maaß des Menschlichen zu reduciren, so könnte man hier von der sittlichen Schönheit Gottes reden. Da aber hier jeder noch so vorsichtige Vergleich zur Blasphemie wird, möchte man bei dieser Krause'schen Gottesschönheit an Plato's, später auch von Winkelmann adoptirten Gedanken erinnern, daß die höchste Schönheit nur *in* Gott sei. Hierdurch dürfte auch der Sinn jener platonischen Mythe im „Phädrus" einleuchtend werden, daß die

menschlichen Seelen vor diesem Leben in Lebensvereinigung mit den unsterblichen Göttern das Schöne geschaut haben.

Was Schönheit des „Geistes“ sei, diesem Problem hat Krause eine Reihe von Untersuchungen gewidmet. Doch kommen sie darauf hinaus, daß jene Schönheit wesentlich in der Spontaneität, in der ideellen Freiheit des Geistes besteht. Dieser ganze Abschnitt beschäftigt sich mit den psychologischen Quellen des Schönen und gibt so den subjectiven Ausgangspunkt ab, von dem aus das eigentliche, concrete Gebiet der Schönheit in Natur und Menschheit zu beachten ist. So werden schon hier die psychischen Wurzeln bloßgelegt, welche in die Seele tief eingesenkt sind, und welche von hier aus dem Stamme und der vielverzweigten und blüthenreichen Krone der individuellen Schönheit der einzelnen Künste Nahrung zuführen.

Erst in der Natur offenbart sich die ganze Fülle und der Reichthum der objectiven Schönheit. Es ist wie „wenn die Gottheit selbst in der unendlichen Formenschönheit sich manifestire und hier als die Allseele durch all' diese Naturdinge zu uns spräche und mit so mächtigem Zauber uns gefangen nimmt“. Daher wendet sich auch Krause von jener atomistischen Mechanik der Naturauffassung ab, welche im ersten Drittel dieses Jahrhunderts noch im schweren Kampfe mit dem Dynamismus lag, heute aber zur allgemeinen Herrschaft gelangt ist. Ihm ist die dichterische Naturanschauung, die das All belebt und ohne welche es eben keine reine Naturpoesie gäbe, bei weitem tiefer und das innere Wesen der Natur erschöpfender als der mechanische Atomismus, der diesen einheitlichen Naturorganismus in eine Unendlichkeit todter, wenn auch nach Nothwendigkeit sich bewegender kleinster Körper theilt. Eine derartige Ansicht, welche aus der lebendigen Natur einen Leichnam mit blos „heuchlerischem Scheinleben“ macht, sei ungeeignet, Trägerin wahrer Schönheit zu sein. Naturschönheit und mechanische Atomistik sind eben unvereinbare Dinge. Hört auf mit allen Euren Schilderungen, ihr Dichter, ihr Landschaftsmaler, berühmt Euch nicht weiter um die „Stimmung“ d. h. um das Erfassen des Seelenlebens der Natur. Denn diese ist nun nichts weiter als ein von Ewigkeit nach eiserner Nothwendigkeit sich bewegender seelenloser Complex von Atomen!

Vergessen wir hierbei nicht, daß Krause mit diesen seinen „Vorlesungen“, die nach 50 Jahren jetzt erst edirt worden sind, noch tief in Schelling'scher Naturphilosophie wurzelt. Aber können wir den darin vertretenen Anschauungen für die Gegenwart jede Berechtigung absprechen? Kann in der That der heutige „exacte“ Materialismus aus sich heraus eine „Aesthetik der Natur“ schaffen? Ebensowenig, wie er aus seinen physiologischen Prämissen eine Ethik

eine Willens- und Freiheitslehre, zu erzeugen vermag. Diese vollständige Sterilität des Atomismus für das Gebiet ästhetischer und sittlicher Phänomene ist den officiellen Vertretern der „exacten" Naturbetrachtung nicht unbekannt. Aber sie trösten sich mit jenem berühmten „Ignorantismus", bei dessen Bescheidenheit man nicht weiß, ob man sie mehr demüthig als anmaaßend nennen soll.

Aus jener lebendigern und beseeltern Naturauffassung ergibt sich in dem System Krause's auch die Stufenfolge einer reichern und tiefern Naturschönheit. Zunächst ist es das Universum als Ganzes, dessen erhabene Schönheit sich ihm als eine organische Einheit darstellt. Dieser großen Empfindung werden wir uns nur in seltenen Momenten inne. Aber „solcher Augenblick, der uns einmal die kosmische Schönheit des Alls empfinden läßt, gehört wohl zu den glücklichsten, deren der Mensch habhaft werden kann". Hier drängt sich die Frage auf, ob unsere Empfindungsfähigkeit überhaupt so weit geht, diesen unendlichen Gesammtnaturorganismus in Form eines begrenzten ästhetischen Bildes zu erfassen. Der Blick auf das weite, stille Meer, oder auf den gestirnten Himmel, die jenes Gefühl des Erhabenen wecken, gibt uns nur verschwindend kleine Punkte aus der kosmischen Unendlichkeit. Die Totalität des Weltganzen als Organismus kann nur als Begriff philosophisch gedacht, aber nicht ästhetisch in der Seele empfunden werden. Anders freilich verhält sich die Sache, wenn wir den Gruppen- und Einzelschönheiten der Natur nahe treten. Hier kann jeder Naturproceß dynamischer, physikalischer oder chemischer Natur unter dem ästhetischen Gesichtspunkt betrachtet werden. Schon der gesetzliche Bau des Kosmos, die geschichtliche Entfaltung der Sonnensysteme, der Sonnen, Erden, Monde, die gewaltigen Zeiten uud Räume, innerhalb deren die Weltprocesse sich abspielen, haben ebensogut eine ästhetische Seite, als die dynamischen Vorgänge, die Bewegungen des Lichts, der Töne, der Wärme, der Schwere, des Magnetismus und der Elektricität: hier hat alle Schönheit der Raumgestalt wie die der Tonwelt ihre Quelle. Und könnte ein Auge mit einem Blicke den gesammten Kreislauf der Stoffe und Formen des tellurischen Lebens, die Metamorphosen, die ununterbrochen die festen, flüssigen und atmosphärischen Theile unseres Planeten erleiden, die Formationen der Gebirge und festen Massen, den verschlungenen Lauf der Flüsse, die Bildung der Thäler und Ebenen überschauen: nichts gliche der Schönheit dieses Bildes, nichts erreichte den erhebenden Eindruck dieser Harmonie, die vom Farbenspiel des fallenden Wassertropfens oder des Krystalls bis zum zerstörenden Ausbruch eines Vulkans einen entzückenden Einklang aller Erdprocesse darstellt,

Leider ist einem sterblichen Auge ein derartiger Anblick unmöglich, es muß seine ästhetischen Naturgenüsse in kleineren und umgrenzteren Sphären suchen, die der Begrenztheit seiner Sinnesfunctionen wie der beschränkten Receptionsfähigkeit seines ästhetischen Empfindungsvermögens entsprechen.

Aber erst aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der organischen Formenwelt in der Natur spricht zu uns ein unerschöpflicher Reichthum von Schönheit. Das vielgestaltige Reich des Pflanzen- und Thierlebens, dort eine rührend stille, hier eine bewegte Schönheit entfaltend, zeigt erst die ganze Rhythmik und Harmonie der schönen Linien und Formen der Natur, die nur zum kleinsten Theil in den Dienst der Kunst getreten sind. Nur die rhythmische Schönheit des menschlichen Leibes, des höchsten bisher uns bekannten Gipfelpunktes organischer Naturbildung, hat bisher poetische und künstlerische Verwendung vollauf gefunden. Krause verfolgt weiter, wie die menschliche Schönheit sich nach Stämmen, Geschlechtern und Familien fortpflanzt und wie sie sich nach dem Lebensalter und nach dem Geschlechte differenzirt. Hierbei widmet er der Erscheinung der geschlechtslosen (hermaphroditischen) Schönheit in der Natur, wie sie sich in der Kunst als Engel, Genien u. dergl. reflectirt, eine eingehende Betrachtung. Freilich haben sich Poeten und Philosophen in Gleichnissen und Bestimmungen erschöpft, um die menschliche Leibesschönheit als Ausdruck und Symbol einer höheren Ordnung zu preisen. Aber wenn eine mystische Philosophie diesen Leib als das mikrokosmische Abbild der Schönheit des Weltganzen ansieht und Dichter ihn zuweilen den Tempel Gottes genannt haben, so hat doch wohl jener indische Weise (im Oupnekhat) das Richtige getroffen, wenn er die ganze Welt als den Tempel Gottes bezeichnet.

In diesem Sinne gilt unserem Aesthetiker auch jede einzelne Naturschönheit als ein Symbol der gesammten Wesenheit der Natur im Gegensatz zur Schönheit des einzelnen Kunstwerkes, welches aus dem menschlichen Geiste geboren, diesen organischen Zusammenhang mit den übrigen Geisteswerken der Menschheit durchaus nicht zeigt und überhaupt alle Symptome seiner isolirten, zufälligen und willkürlichen Entstehung an sich trägt. Das ist eben die tiefe, nicht zu überbrückende Kluft zwischen Natur- und Kunstschönheit, wie zwischen Natur und Menschenwerk überhaupt.

Leicht drängt sich hier die Frage auf, wie Krause bei diesem Parallelismus zwischen den Werken künstlerischer Thätigkeit und den Producten der Natur sich das Verhältniß dieser beiden Schönheitsquellen zu einander denkt. Das uralte, bisher ungelöste Problem von den Beziehungen der Kunst zur Natur hat zu verschiedenen

Zeiten eine andere Geſtalt gehabt. Heute tritt es wiederum als Streit zwiſchen dem Idealismus und dem Naturalismus in Poeſie und Kunſt auf. Krauſe hat auch dieſer Frage, welche ſeiner Zeit in den Kämpfen um die Berechtigung und Alleinherrſchaft zwiſchen der klaſſiſchen und romantiſchen Schule in Deutſchland wie in Frankreich eine actuelle geworden war, in ſeinem gehaltvollen und ideenreichen Werke einige Kapitel gewidmet.

Die Aufgabe des Naturforſchers und des Künſtlers ſind ganz verſchieden, und doch gewiſſermaaßen identiſch. Verſchieden, inſofern die Mittel, durch welche ſie ihre Aufgabe erfüllen, andere ſind; identiſch inſofern, daß beiden dasſelbe Ziel, in's Innere der Natur zu dringen, vorſchwebt. Verſchieden aber wiederum, da die Wiſſenſchaft als Geiſt an den Geiſt der Natur ihre Fragen richtet und die mühſam erzwungenen Antworten in Form jener allgemeinen abſtracten Geſetze formulirt, in denen der unfaßbar innerſte Geiſt das Naturleben zu feſten und faßbaren Principien ſich kryſtalliſirt; die Kunſt hingegen, welche „in's Herz der Natur hineinſchaut" und das Erſchaute, welches beim echten Künſtler zugleich ein innerlich Erlebtes ſein muß, zu einem äußeren individuellen Bild geſtaltet. Aber was gewinnen wir mit dieſer Gegenüberſtellung von Naturforſchung und künſtleriſcher Thätigkeit für die Löſung der großen Frage, ob die Natur nur anregendes Modell für den Künſtler ſei, oder aber unreichbares Ziel aller Kunſtgeſtaltung d. h. ob die höchſten Kunſtideale der Quelle der Natur oder dem Geiſte des Künſtlers entſpringen?

Wie alle tieferen Probleme der Aeſthetik, iſt auch dieſes nicht durch die Erfahrung, d. h. literarhiſtoriſch und kunſtgeſchichtlich, ſondern nur metaphyſiſch, d. h. aus dem Weſen der Kunſt und ihres mütterlichen Schooßes, aus dem ſie geboren wird, der menſchlichen Seele, zu löſen. Krauſe unterſcheidet zunächſt drei aufſteigende Stufen, durch die ſich das Verhältniß des Künſtlers zur Naturſchönheit ausſpricht. Die unterſte Stufe will nichts als eine getreue Wiedergabe jeder Art der Naturſchönheit vermittelſt künſtleriſcher Reproduction. Gewiſſe poetiſche Naturſchilderungen, die ihre Stärke darin finden, ein bis in die zufälligſten Einzelheiten gehendes Bild von dem Leben und Weben der Natur zu geben, gehören hierher. Auch die dioramatiſchen und panoramatiſchen Naturdarſtellungen, ferner die theatraliſche Decorationsmalerei, inſofern ſie nichts als Naturwahrheit anſtrebt, dürften dieſer Stufe zugezählt werden können. Aber auch alle Thier- und Pflanzenmaler und ihre Specialiſirungen (man denke hier an den berühmten Katzenraphael und an gewiſſe niederländiſche Stillleben) gehören hierher.

Aber auch das Genre der Portraitmalerei, insoweit sie ohne Vergeistigung der Züge auf die blos naturgetreue Wiedergabe des Originals bedacht ist, erhebt sich über diese Stufe nicht.

Bei dieser Naturnachahmung bleiben die Naturalisten aller Art stehen. Daß sie von dieser ersten zur zweiten Stufe, zur idealisirenden Naturnachahmung, den Schritt wagen, geschieht selten. Aber worin besteht die ästhetische Bedeutung dieses höheren Stadiums? Krause spricht vom „idealisirenden Geiste des Künstlers, der die Naturschönheit mit Freiheit vollzubilden, das zu vollenden hat, was die Natur nach ihrer eigenen erstrebt". Wie ist das zu verstehen? Vielleicht führt uns ein triviales Beispiel zum Ziel: eine angefangene Stickerei, deren begonnene Stickmuster vollendet werden. Es gibt auch angefangene Muster in der Natur, die der Künstler weiterzuführen, zu vollenden hat. Was ist z. B. die Tanzkunst Anderes als eine solche Weiterführung der schönen Linien der Körperbewegung, oder die Gartenkunst, welche die begonnene Schönheit einer bestimmten Landschaft nach der sich hier aussprechenden Intention idealisirend weiterführt? Wesentlich aber ist die idealisirende Portraitmalerei hierher zu rubriciren. Alle großen Portraitisten stimmen darin überein, daß sie nicht die natürlichen Mängel und Unvollkommenheiten der Gesichtszüge, sondern das individuelle Ideal zu erfassen haben, welches die Natur selbst im Original darzustellen beabsichtigte. Das naturgetreue und das vergeistigte Portrait unterscheiden sich aber auch dadurch, daß ersteres ohne die Flecken, Narben u. s. w. nicht auszukommen glaubt, letzteres dagegen sie nur dann berücksichtigt, wenn sie für die geistige Individualität charakteristisch, also unentbehrlich sind.

Die dritte Stufe dieses Verhältnisses des Künstlers zur Naturschönheit repräsentirt sich dann, wenn eine schöne Natur als Element in die freie Welt der Phantasiedichtung, z. B. in Märchen oder in frei erfundenen Arabesken eintritt, indem der Naturgegenstand das zu Grunde liegende Motiv bildet. Schärfer tritt diese Beziehung in der sogenannten stilisirten oder historischen Landschaft hervor, wo (wie bei Claude Lorrain, Poussin, und neuerdings in Preller's Homerlandschaften) bereits die Staffage des historischen Lebens mit der Schönheit der Natur in stimmungsvollem Einklang steht. Der höchste Gipfel einer derartigen Ineinsbildung würde nach Krause erreicht sein, „wenn es gelänge, von einem hohen Standpunkte aus den Anblick eines schönen, aber cultivirten Landes mit seinen Städten Dörfern, Thälern, Gebirgszügen und Flußwindungen zu gewinnen". Was bei diesem ästhetischen Zusammenklang von Natur und Cultur erstere an Selbstständigkeit verliert, gewinnt sie an symbolischer

Bedeutung. Hier muß freilich die ausübende Kunst ihre Ohnmacht eingestehen, da ihre Mittel weder in der Poesie noch in der Malerei hinreichen, derartige Kunstwerke zu schaffen, welche z. B. die ganze Schweiz als ein geschlossenes Bild darstellte. Allerdings würde aber auch, um in Wirklichkeit dieses Rundbild zu genießen, eine Standpunktshöhe erforderlich sein, gegen welche die höchsten Alpenspitzen sich als ganz unzulänglich erweisen würden.

Schon aus diesen vorläufigen Bestimmungen ersieht man, welchen Antheil unser Aesthetiker dem Geiste des Künstlers an der Entstehung des Kunstwerkes zuertheilt. Denn das letztere ist ihm die „Verwirklichung einer Idee durch ein schönes, d. h. in seiner Mannigfaltigkeit einheitliches Product der menschlichen Phantasie". Dieses sucht nun Krause durch das ganze Reich der schönen Kunst durchzuführen. Es würde dem Zwecke dieser Studie widersprechen und weit über den derselben zugemessenen Raum hinausgehen, wollten wir nun auch den einzelnen Entwickelungen, die sich nach einem großartigen Schematismus gruppiren, hier folgen. Das aber muß betont werden, daß Krause's Kunstlehre (der zweite Theil des Werkes) als eine unmittelbare Gedankenfolgerung aus seiner Metaphysik des Schönen überall erscheint. Alle Schönheitsbestimmungen der Natur durch die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Formen und Linien findet er in der Kunst als einer freien idealen Schöpfung nicht einfach reproducirt, sondern als Element eingeordnet. Jede Naturschönheit vom Lieblichen und Zarten bis zum Erhabenen und Grausigen des Naturlebens tritt hier in den Dienst des Geistes. Aber dieser Geist entfaltet in dem individuellen wie in dem geschichtlichen Leben der Menschheit eine breite mannigfaltige wie eine steigende Reihenfolge seiner Entwickelung. Krause's berühmte Philosophie der Geschichte mit ihren „Hauptlebealtern" des Menschengeschlechts, ihrer Kindheit, ihrem Jünglingsalter, ihrem reifen Mannesalter nnd Greisenthum, kehrt hier in der Aesthetik wieder und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, mit welchem Aufwand von Geist, freilich auch mit wie erzwungenen Mitteln er jener Hypothese eine kunsthistorische Anwendung abzuringen sucht.

Aber man würde dem Philosophen Unrecht thun, wollte man versuchen, sein kunstgeschichtliches Schema von dem allgemeinen culturhistorischen zu trennen. Denn da ihm die Kunst nur die eine Seite im Leben der Menschheit ist, so fallen bei ihm Kunst und Cultur, von denen die erste sich oft als die höchste Blüthe der letzteren darstellt, zusammen. Hierzu kommen die hohen ethischen Erwartungen, die er an die Kunst knüpft. Nach seiner Auffassung stellt nicht nur jeder geschichtliche Abschnitt im Leben der Menschheit

ein höheres Kunstwerk dar, dessen Genuß freilich nur dem seltenen Geist vorbehalten ist, der im Stande ist, ein solches intellectuelles Kunstwerk in sich aufzunehmen, sondern er bezeichnet es geradezu als die wichtigste sittliche Aufgabe jedes Einzelnen, sein Leben als ein ethisches Kunstwerk („Lebekunst") zu gestalten. Dieses setzt freilich auch eine gewisse Fähigkeit, einen Sinn für das sittlich Schöne der Wirklichkeit voraus: und dieses ist die Empfänglichkeit für die Poesie des Lebens. Solche findet sich in den echten Künstlernaturen, wenn sie auch thatsächlich die Ausübung einer Kunst nicht zum Berufe haben. Dasselbe gilt nun, entsprechend der berühmten Krause'schen Gesellschaftslehre, von allen Familien-, Stamm- und Volksvereinen, ja von der ganzen Menschheit, deren Gesammtleben die sittlich-ästhetische Realisirung des „Menschheitsbundes", oder nach der religiösen Seite hin der „Verwirklichung des wahren Reiches Gottes" auf Erden sein soll.

Aber so interessant es wäre, dieser eigenartigen und geistreichen Verschmelzung ästhetischer, staatsphilosophischer und religiöser Gesichtspunkte bei Krause nachzugehen, so müssen wir uns doch dieses hier versagen und weisen lieber noch kurz auf ein Kapitel hin, das mehr die praktischen Probleme der Aesthetik behandelt und auch in manchen Streitfragen der Gegenwart seinen Widerhall findet. Wir können hierbei nicht den streng systematischen Gang innehalten, den der Verfasser beobachtet hat, sondern nur einzelnes Charakteristisches herausgreifen, welches zur Illustration des Geistes dieser „Kunstlehre" dienen kann.

Einige bedeutsame Kunsterscheinungen unserer Zeit, welche zum Theil auf eine Verwischung der Grenzen der Künste ausgehen, haben, wie wir bereits andeuteten, die Frage nach der inneren Verwandtschaft und äußeren Zugehörigkeit der einzelnen Kunstzweige nicht nur wieder zur Discussion gestellt, sondern sie auch zu einer eminent actuellen gemacht. Wagner's Reformbestrebungen im Gebiete der Oper, mehr aber noch seine theoretischen Schriften, deren Unkenntniß zur Folge hatte, daß man deren Grundgedanken mit Schopenhauer's Metaphysik des Schönen in Zusammenhang brachte, haben das alte Problem von dem gegenseitigen Verhältniß zwischen Poesie und Musik wieder auferweckt. Eine der bekanntesten Behauptungen der Wagner'schen Schule ist die von dem absoluten Ausdrucksvermögen der Musik, daß sie also nicht nur, wie man bisher annahm, Stimmungen, Empfindungen und Leidenschaften, sondern auch Vorstellungen, Gedanken, ja Begriffe und Ideen durch ihre Toncombinationen zum Ausdruck bringen kann. Diese gewaltsame Ausdehnung der Grenzen der Musik ist das ästhetische Problem,

um welches bisher am heftigsten gestritten. Krause hat sonst eine ungemein hohe Meinung von der Bedeutung, Tiefe und Kraft der Musik. Ist sie ihm doch, abgesehen von der Eigenschönheit der Töne, eine Kunst, „welche durch die Schönheit der Töne im Gemüthsleben des menschlichen Geistes das Spiel seiner Empfindungen, womit der dichtende Geist sein eigenes inneres Werk begleitet, der Empfindungen, die das innere Gedicht dem Dichter selbst einhaucht," darzustellen vermag. Die auszeichnende Einzigkeit der Musik, das innerste Weben der Seele, wie keine ihrer Schwesterkünste, zum Ausdruck bringen zu können, hat aber unsern Philosophen nicht abgehalten, um so schärfer die Grenzen derselben gegen die verwandten Kunstgebiete abzustecken. Er unterscheidet ein mittelbares und unmittelbares Ausdrucksvermögen der Tonkunst; jenes gilt für die gesammte Empfindungswelt, dieses für die Sphäre des Intellectuellen. „Die Tondichtung bildet zunächst unmittelbar das Gemüthsleben nach, aber doch bezieht sich die Musik auch auf das intellectuelle Leben des Geistes, auf sein Schauen, Erkennen, Denken". „Alles Bestimmte, was wir denken, erkennen, anschauen, ruft eine bestimmte Empfindung hervor, bestimmt unsere Neigung oder Abneigung, weckt oder schwächt die Kraft des Gemüthes, aber die Stimmung des Gemüthes ist ja musikalische Stimmung. Demnach wirkt auch das Erkennen des Geistes wesentlich ein in die Tonkunst. Aber der wesentliche Unterschied hierbei ist, daß die Musik das Gemüthsleben unmittelbar als gegenwärtig schildert und zwar in der zartesten Bestimmtheit, daß sie aber das Leben des erkennenden, sinnenden Geistes nur mittelbar durch die Gemüthsstimmung, also auch nur unbestimmt darzubieten vermag. . ."

Hier hätte also Wagner keine besondere Stütze für seine behauptete Absolutheit des musikalischen Ausdrucks finden können und Herr Edmund von Hagen, der famose Wagner-Interpret, in dessen väterlichem Nachlasse das Manuscript dieser Vorlesungen Krause's sich gefunden hat und der mit dankenswerther Bereitwilligkeit sie zur Publication hergab, wird nunmehr einsehen, daß Krause bei einem gewissen mystischen Grundzug doch ein zu klarer Kopf war, um solche Ungeheuerlichkeiten wie dieses Grundaxiom Wagner's gut zu heißen. Schon die unserm Philosophen eigenthümliche Neigung zu schematisirender Eintheilung, welche ihn zwang, überall die trennenden Bestimmungen scharf hervorzuheben, würde ihm vor derartigen unklaren Vermischungen des dem Wesen nach Unzusammengehörigen bewahrt haben. Dieses zeigt sich auch, wenn wir einen Blick noch werfen auf die Systematik seiner Kunstlehre, in der er eine bis ins Einzelnste gehende Analyse der einzelnen Kunstgattung zu geben bemüht ist.

Diese den größeren zweiten Theil des Werkes einnehmende Darstellung zerfällt in mehrere Abschnitte, von denen der erste eine „Theorie der Poetik“ entwickelt. Hier wird zunächst die „Sprache als Organ der Poesie“, also die gesammte Prosodie und Rhythmik eingehend behandelt.

Im folgenden Abschnitt wird dann das umfassende Gebiet der Dichtungsgattungen mit einer überall die historische Entwickelung derselben innerhalb der Literaturen berücksichtigenden Analyse so dargestellt, daß wir immer wieder an die im ersten Theile enthaltenen ästhetischen Grundprincipien erinnert werden. Manches ist hier in anderer Anordnung zu finden, als bei anderen Aesthetikern. So z. B. schließt sich bei Krause die Elegie und die Idylle nicht an die epischen, sondern an die lyrischen Gattungen an. Fremdartiger indeß wird das Krause'sche Verfahren, wenn er in einem weiteren Kapitel „Die verbundenen Kunstgattungen der Poesie“ aus den wenigen Hauptgattungen Epos, Lyrik und Drama nun durch eine Art von mathematischer Combination und Permutation eine unübersehbare Menge weiterer Untergattungen zu gewinnen sucht. Hieraus ergeben sich ihm aus den drei poetischen Grundarten, welche er mit e (episch), l (lyrisch) und d (dramatisch) bezeichnet, Combinationsformen, welche z. B. in folgendem Schema ausgedrückt sind:

ee	el	ed
	ll	ld
		dd

Hier sind immer nur zwei Glieder combinirt und es ist nicht uninteressant, daß er für jede dieser Gattung Beispiele aus der Geschichte der Poesie anzuführen weiß. So z. B. ee d. h., wo in einer Epopöe Episoden von epischer Form, wie bei Homer und in den indischen Dichtungen sich finden. Oder die Form dd, wo, wie im Hamlet, ein Drama im Drama enthalten ist.

Schwieriger freilich wird die Sache, wo Krause dreigliedrige Dichtungsformen combinirt, also etwa wie folgendes Schema zeigt:

eee	eel	eed
	ell	eld
		edd
	lll	lld
		ldd
		ddd

Der Verfasser sucht die ästhetische Möglichkeit solcher Poesieformen zwar nachzuweisen, doch ist er außer Stande für alle Formen historische Belege beizubringen. Denn in der Geschichte der Poesieen ist bisher nur die eine Formel eld, also die Dichtung,

die epiſch, lyriſch und dramatiſch zugleich iſt, ausgebildet. Dieſes gilt insbeſondere vom Roman, der vielfach alle drei poetiſchen Formen innerhalb deſſelben Kunſtwerkes zeigt, freilich, indem er bald die eine, bald die andere vorherrſchen läßt. Welcher Gewinn für die wiſſenſchaftliche Aeſthetik aus dieſen etwas willkürlichen Zuſammenſtellungen abfällt? Die Bedeutung derſelben dürfte Manchem über den Werth eines ſinnigen, aber unfruchtbaren Phantaſieſpiels kaum hinausgehen, während andere hier vielleicht an das Verfahren der früheren Pſychologie erinneren würden, welche aus den vier Grundtemperamenten durch ähnliche Combinationen die große Zahl der wirklichen Miſchungsformen unſeres Seelenlebens herausbrachten. Im Uebrigen zieht Krauſe hierdurch nur einen Wechſel auf die noch ungebornen, zukünftigen Literaturformen.

Doch begnügt er ſich mit dieſer rein formellen Eintheilung der Poeſie keineswegs. Ueber die äußeren Gattungen hinweg ſucht er zu einem inneren Eintheilungsprincip durchzudringen und ſo gelangt er dahin „den Gehalt der Dichtung als Formbeſtimmendes“ zu gewinnen. Dieſe hier erörterten Principien gelten ihm jedoch nicht allein für die Poeſie; auch die übrigen Künſte participiren an ihnen, ſo daß er aus dem Verhältniß des Lebens zu Schickſal und Vorſehung, ſoweit es Objekt künſtleriſcher Darſtellung wird, das harmoniſche, tragiſche und tragiſch-komiſche oder humoriſtiſche Kunſtwerk gewinnt. Es gehören dieſe Entwickelungen mit zu den gehaltvollſten und tiefſinnigſten Partien des Werkes, deſſen Schlußcapitel den Theorien der Malerei, der Plaſtik und der Baukunſt gewidmet ſind.

Man wird auch hier die allzu ſtark hervortretende ſchematiſirende Neigung unſeres Philoſophen bedauern; man wird zugeſtehen müſſen, das dieſen zahlreichen Rubricirungen vielfach nicht ein adäquater Gedankeninhalt entſpricht, kurz man wird zuweilen weniger Syſtem, dafür aber mehr neue und intereſſante Ideen bei dem Studium des Buches wünſchen. Nichtsdeſtoweniger bleibt es doch aber eine hervorragende Erſcheinung in unſerer philoſophiſchen Aeſthetik. Die Herausgeber haben ſich nicht allein um die Vervollſtändigung des literariſchen Bildes des Philoſophen, deſſen 50jährigen Todestag die kleine Zahl ſeiner Anhänger vor Kurzem (17. September 1882) beging, ſondern auch um die äſthetiſche Wiſſenſchaft ein nicht geringes Verdienſt erworben. Krauſe war unter den großen deutſchen Philoſophen dieſes Jahrhunderts wohl die eigenartigſte Erſcheinung: ein tiefſinniger, faſt an Myſtik ſtreifender Denker, ein umfaſſender Syſtematiker, der alle Theile der Philoſophie in ſein Bereich gezogen, dabei ein Idealiſt, voll Freiheits-

und Unabhängigkeitssinnes, immer im Kampf mit der Noth des Lebens, bis der wohlthätige Tod den kaum 50jährigen Mann erlöste. Aber als ob ein trauriges Geschick ihn auch noch über den Tod hinaus verfolgen wollte, hat der Mann zum Theil durch eigenes Verschulden der Verbreitung seiner Schriften ein unüberwindliches Hinderniß bereitet und zwar durch die entsetzliche Scholastik seiner Terminologie, durch welche er eine Purificirung unseres philosophischen Stils anstrebte. Leider hat er in fast allen seinen Werken das gerade Gegentheil dadurch erreicht. Krause's Philosophie ist in Deutschland so gut wie vergessen. Was einige seiner Schüler zur Commentirung seiner Ideen beigetragen, hat bisher nur wenig Früchte getragen. Dagegen freuen wir uns betonen zu können, daß diese Vorlesungen über Aesthetik in einer durchaus verständlichen, hier und da durch nur allzu langen Periodenbau etwas erschwerten, sonst aber klaren und ansprechenden Diction vorgetragen sind. Vielleicht wird dieses posthume gedankenvolle Werk dazu beitragen, dem bedeutenden aber sehr verkannten Denker Freunde und Anhänger zuzuführen.

Diese Uebersicht über einige hervorragende Erscheinungen im Gebiete der neuesten philosophischen Aesthetik hat uns den handgreiflichen Beweis geliefert, daß, so geringschätzig auch heutzutage seitens der Kunst und ihrer Jünger auf derartige ästhetische Bestrebungen herabgeblickt zu werden pflegt, der tiefere Forschergeist nicht aufhört und niemals aufhören wird, die Welt des Schönen so gut zum Object philosophischen Begreifens zu machen, als z. B. das Leben der äußeren Natur oder die Gesetze des gesellschaftlichen Organismus. Und welche wichtige Function der Philosophie des Schönen in der Gegenwart zukömmt? Es kann nur die einer regulirenden und aufklärenden Führerin sein, wie es dem höheren Gesichtspunkt und dem umfassenderen Horizont entspricht, von dem sie das breite aber verwirrende Kunsttreiben unserer Tage ansieht. So wird sie ohne Selbstüberschätzung, aber im Bewußtsein ihrer zwar nur theoretischen aber doch überschauenden Stellung in den leidenschaftlichen Kämpfen zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Weltanschauung, wie zwischen den schroffen Gegensätzen innerhalb der Kunstproduction selbst, dort vertiefend, hier ausgleichend wirken, überall aber die Ueberzeugung erwecken, daß alle Schönheit und alle Kunst nicht isolirte aristokratische Seitenschößlinge, feinere Luxusblüthen im menschlichen Empfindungsleben, sondern nothwendige Resultate der Cultur, Producte des inneren Lebens der Menschheit sind.

Gesammelte Essays

und

Charakterköpfe

zur

neuern Philosophie und Literatur

von

Dr. Moritz Brasch.

Band II: Charakterköpfe.

Leipzig.
Theodor Huth.
1886.

Vorwort.

Die vorliegenden philosophischen „Charakterköpfe“ d. h. Charakteristiken hervorragender Denker, gehören überwiegend der neuern Zeit an. Aber wenn sie auch ihre Entstehung zum Theil aus der journalistischen Praxis, also gewissermaßen aus dem Bedürfniß des Tages herschreiben (sie wurden meist in Folge von Todesfällen, Jubiläen, Erinnerungstagen, Denkmalsetzungen u. dergl. verfaßt), so dürften sie doch geeignet sein und etwas dazu beitragen, in unserer so hastigen Gegenwart den Blick des größern gebildeten Publikums auf jene halbvergessenen ernsten Gestalten zurückzulenken, denen wir den größten Theil unserer höhern geistigen Güter verdanken. Nicht immer ist man sich heute dieser letztern Thatsache bewußt.

Die Form ist auch hier wie bei den Abhandlungen des ersten Bandes eine essayartige, d. h. ich habe mich bemüht, das Leben, die Individualität und die Ideenwelt der betreffenden Denker zu einem möglichst abgerundeten Bilde zusammenzufassen. Wie weit mir solches immer gelungen ist, mögen competente Beurtheiler entscheiden. Aber ich hoffe um so mehr auf einige Nachsicht in dieser Beziehung, als leider im philosophischen Gebiete die Ausbildung der Essayform, verglichen mit den analogen Leistungen der Franzosen und Engländer in diesem literarischen Genre, bei uns noch gar sehr im Argen liegt. Die Gründe für diese Erscheinung darzulegen, ist hier nicht der Ort.

Möge die überaus freundliche Aufnahme, welche die Essays des ersten Bandes beim Publikum wie bei der Kritik gefunden haben, auch den Charakterköpfen dieses zweiten Bandes zu Theil werden.

Leipzig im Oktober 1885.

Moritz Brasch.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

Hermann Lotze. Ein philosophisches Charakterbild 1

Karl Fortlage. Ein philosophisches Charakterbild 29

Kantiana. 1. Zum hundertjährigen Jubiläum der „Kritik der reinen Vernunft." (1781—1881.) 65

2. Kant und die Naturforschung. Eine philosophische Preisschrift 79

3. Immanuel Kant und die Gegenwart 94

Hugo Grotius, der Schöpfer des heutigen Natur- und Völkerrechts. Ein Erinnerungsblatt zum 300jährigen Geburtstage desselben . . 113

Zum fünfzigjährigen Todestage Hegel's (14. November 1881) 131

Zum fünfzigjährigen Todestage Friedrich Schleiermacher's. (12. Februar 1884.) 147

Eine neue Ausgabe von Herbarts Werken 159

Bruno Bauer. Ein philosophisches Charakterbild 177

Eine Bacon-Frage 191

Friedrich Albert Lange, der Historiker des Materialismus 203

Friedrich Fröbel. Zum 100jährigen Geburtstage desselben. (1782—1882) 215

J. J. Rousseau als Religionsphilosoph 227

D'Alembert. Ein Gedenkblatt zum 100jährigen Todestage desselben. (27. Oktober 1883.) 245

Ralph Waldo Emerson. Ein amerikanisches Philosophenportrait . 257

Hermann Lotze.

Hermann Lotze.

Ein philosophisches Charakterbild.

Am 1. Juli des Jahres 1881 starb zu Berlin der Professor der Philosophie Hermann Lotze, der kaum vor einem Jahre von Göttingen, dem langjährigen Orte seiner Wirksamkeit, hinberufen ward und nunmehr eine Hauptzierde der Universität der Reichshauptstadt bilden sollte. Denn mit Recht galt Lotze nicht nur als einer der bedeutendsten, selbständigsten und originellsten der lebenden Denker der Gegenwart, sondern die deutsche Literatur zählte ihn auch zu ihren besten und geschmackvollsten Prosaisten, dessen Schriften bei aller Tiefe des Gedankengehalts und aller Strenge und Folgerichtigkeit ihrer Systematik in Bezug auf Darstellung und Sprache an die großen Meister der klassisch-philosophischen Prosa des 18. Jahrhunderts erinnern. Wir müssen weit auf die vorkantische Zeit zurückgehen, bis auf die Schriften des feingeistigen Essayisten Christian Garve, oder des Berliner Popularphilosophen Moses Mendelsohn, um ähnliche Muster von stilistischer Vollendung, Abrundung und Eleganz zu finden. Indeß ist es nicht allein dieses logisch-sprachliche Element krystallener Klarheit, gewissenhafter Abwägung und farbenreich nüancirter Schattirung des Ausdrucks, sondern auch noch jener durchgängige Hauch von Wärme, Getragenheit und Weihe der Diction, welcher die Schriften dieses Denkers auch für den Laien so anziehend macht. Und wenn wir die schriftstellerische Eigenart desselben ganz erschöpfen wollen, so müssen wir hinzufügen, daß durch alle seine Werke ein Zug Goethe'scher Vornehmheit und Objectivität geht, der uns die Person des Schriftstellers in einer gewissen Ferne hält. Unzweifelhaft entdeckt das Auge des Beobachters hierin manche Gegensätze, welche in der harmonischen Schönheit Lotze'scher Diction zwar äußerlich

gelöst erscheinen, welche aber doch auf einen ursprünglichen innern Widerspruch, sei es in der Individualität, sei es in dem Entwickelungsgange des Philosophen, schließen lassen.

Thatsächlich sehen wir, daß derselbe, gewissermaßen einer wissenschaftlichen Doppelneigung entsprechend, von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten begann, von diesen aus in seinen Untersuchungen zwei parallele Richtungen nahm, und schließlich zu Ergebnissen gelangte, welche sich als Combination beider darstellen. Denn wie Lotze von vorn herein das gesammte Gebiet strenger exacter Naturforschung mit derselben Hingebung wie die speculative Philosophie umfaßte, so mußte er auch zu Resultaten kommen, in welchen, ohne der innern Berechtigung beider zu nahe zu treten, ja mit ausdrücklicher Wahrung der Selbständigkeit derselben, die bisher feindlichen Seiten zu einer höhern, einheitlichen Weltanschauung verschmolzen sind. Aber wenn wir sofort den specifischen Charakter dieses folgenreichen Compromisses bezeichnen sollen, müssen wir auf die psychologischen und gleichsam individuellen Motive desselben hinweisen. Das ernsteste wissenschaftliche Interesse war es, das ihn zur nüchternen und strengen Methode der Naturforschung führte und in der gewissenhaften Erforschung der Wirklichkeit und ihrer Erscheinungen und Gesetze das hohe Ziel aller positiven Wissenschaften erkennen ließ. Dem gegenüber war von Anfang an ein zarter und tiefer Sinn für das Ideale im Leben wie in der Kunst in ihm lebendig, und er folgte nur diesem Antriebe, wenn er nach der Entdeckung jener tieferen Quellen strebte, aus denen die sittlichen und ästhetischen Ideale der Menschheit zu begreifen sind. Darin aber zeigte sich in ihm, wie bei allen großen Denkern, der echte Causalitätstrieb, daß er sich nicht bei dieser Trennung der Sphäre theoretischen Denkens und menschlichen Empfindens beruhigen mochte, sondern zu einer Ideencombination fortschritt, innerhalb deren er die wissenschaftlich erforschte Natur zu jener sichern Grundlage machte, auf welcher sich der ideale Bau seiner Gott-, Welt- und Menschenerkenntniß erhebt: so stellt sich Lotze's „teleologischer Idealismus“ als ein philosophisches System dar, in dessen leider nicht ganz durchgeführten Gliederung die Naturerkenntniß zur Basis aller Metaphysik und aller Ethik umgestaltet ist.

Wie Lessing und Fichte ist auch Lotze ein Sohn der Lausitz. Doch zeigt er in seiner geistigen Persönlichkeit nur wenig gemeinsame Züge mit diesen seinen berühmten Landsleuten. Ihm ist weder die alles überfliegende metaphysische Kühnheit des Letzteren, noch die unbezähmbare Kampflust im Dienste der Wahrheit des

Feuergeistes Lessing eigen. Eine minder machtvolle Persönlichkeit, ward ihm ein bescheidenerer Wirkungskreis zu Theil. Von Natur aus mehr friedlichen und concilianten Sinnes, verlief sein Dasein ruhiger und kampfloser: ein stilles aber arbeitsreiches Denkerleben.

Als Sohn eines Militärarztes geboren zu Bautzen am 21. Mai 1817 erhielt Lotze seinen Unterricht auf dem Gymnasium zu Zittau, das er so schnell absolvirte, daß er, kaum 17 Jahre alt (1834), die Universität zu Leipzig beziehen konnte, um sich daselbst dem Studium der Medicin zu widmen. Hier waren es besonders die großen Philologen Weber und Volkmann, sowie der geistvolle Psychophysiker Fechner, von denen der begabte Jüngling hohe Anregung empfing, und die seinen Forschungseifer für die strengeren, d. h. mathematischen Naturwissenschaften weckten. Aber schon jetzt beschränkte sich Lotze nicht mehr ausschließlich auf sein Fachstudium und die mehr oder minder daraus ressortirenden Disciplinen. Ihn zog es zu jenen höheren Ideenkreisen, wie sie damals als lebendiger Nachklang der großen speculativen Periode, die mit dem Tode Hegel's ihren Abschluß fand, an fast allen deutschen Hochschulen noch herrschend waren. Nach dieser Richtung hin war es der philosophische Aesthetiker Chr. Herm. Weiße, der nach Lotze's eigenem Geständniß den nachhaltigsten Einfluß auf ihn gewann. In dankbarer Erinnerung spricht er zwanzig Jahre später von dieser „schönen jugendlichen Zeit," in der ihm die Anregungen des geistvollen und tiefsinnigen Aesthetikers zu Theil wurden.

Außerdem darf nicht unerwähnt bleiben, daß um diese Zeit gerade in Leipzig die hervorragenderen Vertreter der Herbart'schen Schule, wie Drobisch und Hartenstein, eine extensivere Entfaltung ihrer Lehre begannen. Lotze selbst bekennt, daß er zu der strengen wissenschaftlichen Methode dieser Schule, insbesondere soweit sie auf die psychologische Forschung sich bezieht, sich sehr hingezogen fühlte, ohne jedoch dem mathematischen Calcül derselben besondern Geschmack abgewinnen zu können. An vielen Stellen seiner Werke betont er, daß es das außerordentliche Verdienst Herbart's und seiner Schule gewesen sei, in die Philosophie wiederum Zucht und Ordnung eingeführt und vor Allem die Ueberzeugung befestigt zu haben, daß diese höchste und umfassendste aller Wissenschaften zunächst sich ihres wissenschaftlichen Charakters nicht entkleiden dürfe, d. h. daß sie Untersuchung der Wahrheit bleiben müsse. Denn die Philosophie beginne nicht mit dem Besitze der Wahrheit, sondern mit Zweifeln, Unklarheiten und Widersprüchen, die das menschliche Gemüth bedrücken und eine Lösung erheischen. Zweierlei müsse man ganz ausdrücklich unterscheiden, die Unter-

suchung, welche die Wahrheit erst gewinnen will, und die Darstellung, welche die gewonnene Wahrheit alsdann in systematische Form bringe. Ohne Zweifel ist die Schelling-Hegel'sche Richtung gemeint, wenn Lotze den Mangel jeder wissenschaftlichen Methode dem Idealismus vorwirft: ein Fehler, der immer noch bestehen bliebe, wenn die Speculation der genannten Philosophen selbst sachlich richtig wäre. Woher weiß der Idealismus das Alles, was er sagt; was ist der zureichende Grund für die Behauptungen, mit denen er gleich so ohne Weiteres beginnt? Es sei durchaus unzulässig, mit dem Einen absoluten Weltgrund und seiner Entwickelung sofort zu beginnen, das möchte vielleicht der rechte Anfang sein, meint Lotze, wenn wir Götter wären, d. h. im schöpferischen Mittelpunkt der Welt ständen, nicht aber endliche Wesen, die excentrisch im Wirrwarr einzelner Folgen desselben sich befinden. Im Gegensatz hierzu weiß er sich in dem Betonen der strengen wissenschaftlichen Methode in der Philosophie eins mit den Vertretern der Herbart'schen Philosophie. Bot diese aber auch nicht in ihren metaphysischen Grundlagen eine Reihe von Berührungspunkten mit seinen eigenen Principien dar? Lotze war sich dieser Verwandtschaft wohl bewußt, und sein späterer energischer Protest in den „Streitschriften" (Leipzig 1857) ist nur gegen eine direkte Identificirung seiner Lehre mit der Herbart's gerichtet. Und mit Recht; denn wer wollte verkennen, daß Herbart's „Realen" in Lotze's metaphysischer Grundlegung zu jener wirksameren inneren Lebendigkeit vertieft erscheinen, die er nur durch Adoption der Grundidee der Leibnitz'schen Monadologie erlangen konnte?

Solches waren die Elemente, welche auf den Bildungsgang des jungen Philosophen und seine Weltanschauung bis zu dem Zeitpunkt bestimmenden Einfluß hatten, wo seine philosophische Individualität als in sich geschlossen und gefestet angesehen werden kann. Mittlerweile hatte Lotze 1838 in der Medicin sowohl wie in der Philosophie zu Leipzig promovirt und ein Jahr später sich für beide Gebiete daselbst habilitirt. Schon seine ersten Publicationen zeigen die doppelte Richtung, die von nun an seine wissenschaftlichen Forschungen nahmen. Der „Metaphysik" (Leipzig 1841) folgte eine „Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften" (Leipzig 1842); und wie um die Alternation in den von ihm beherrschten Gebieten recht augenfällig zu zeigen, ließ er nach seiner „Logik" (1843) wiederum eine „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens" (Leipzig 1850) erscheinen, welcher dann wiederum eine „Medicinische Psychologie" (1852) nachfolgte. Noch nicht

27 Jahre alt, folgte er 1844 jedoch schon einem Rufe als ordentlicher Professor der Philosophie nach Göttingen, nachdem dieser Lehrstuhl bereits seit 1841 durch den Tod Herbart's erledigt war. Diese Berufung des jungen Gelehrten an die altehrwürdige Georgia Augusta war besonders auf Betrieb des Physiologen Rudolf Wagner geschehen, für dessen „Wörterbuch der Physiologie" Lotze die berühmt gewordenen Artikel „Leben" und „Lebenskraft," „Seele" und andere zur Biologie und Psychologie gehörige Arbeiten verfaßt hatte.

Hier in Göttingen entfaltete er nun eine weitreichende wissenschaftliche und academische Wirksamkeit, wie auch in diesen Haupttheil seines Lebens die Abfassung seiner philosophischen Hauptwerke fällt: „Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" (3 Bde. Leipzig 1856—64, 3. Aufl. 1876—80), ein umfassendes Gesammtgemälde seiner ganzen Weltanschauung; ferner eine mehr systematisch durchgeführte Darstellung derselben in seinem „System der Philosophie" (Bd. I. „Metaphysik: Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie," Leipzig 1879 und Bd. II. „Logik: Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen" 2. Aufl., Leipzig 1880). Außer mehreren Monographien über Probleme der Aesthetik publicirte er auch eine Darstellung der historischen Entwicklung dieser Disciplin. („Geschichte der Aesthetik in Deutschland," München 1868.) Aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: „Grundzüge der Psychologie" (Leipzig 1881) und „Grundzüge der praktischen Philosophie" (Leipzig 1882) u. s. w. Diese Schriften, welche vom Herausgeber als „Dictate aus den Vorlesungen" bezeichnet werden, sind nur kurze Grundrisse, welche der weiteren Ausführung und specielleren Entwickelung bedurften.

Nur ungern trennte sich der alternde Gelehrte von der Stätte seiner langjährigen Thätigkeit, als er 1880 dem Rufe an die Berliner Universität folgte. Doch sollten sich die Hoffnungen nicht erfüllen, die man an seine Berufung für das Wiederaufblühen der philosophischen Studien an dem Orte geknüpft hatte, an dem einst Fichte, Hegel und Schleiermacher gelehrt hatten. Lotze erlag nach kurzem Krankenlager einem Brustleiden, dessen Keime er schon lange in sich trug.

Versuchen wir nunmehr an der Hand seines bekanntesten und berühmtesten Werkes einige wesentliche Hauptpunkte seiner Weltanschauung hervorzuheben, so können wir von dieser reichen und tiefen Ideenwelt nur die Contouren andeuten, da eine erschöpfende

Analyse, noch mehr aber eine kritische Beurtheilung derselben bei Weitem den Raum dieser kurzen Skizze überschreiten würde.

Wie Spinoza einst gestand, daß er bei all seinem Wahrheitsforschen nur das leidenschaftslose Glück und die Ruhe der Seele gesucht habe, so möchte auch Lotze dahin streben, den alten nie geschlichteten Zwist zwischen den Bedürfnissen des Gemüths und den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft endlich auszugleichen. Auch darin berührte er sich mit dem einsamen Denker von Amsterdam, daß ihm das höchste Ziel aller Wissenschaft und aller Philosophie ethischer Natur ist. „Könnte es," sagt er in der Einleitung zum „Mikrokosmos," „der menschlichen Forschung nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt erkennend abzubilden, welchen Werth hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schließe, daß das, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung, welche Pflicht der denkende Geist, ein Spiegel zu sein für das, was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Gutes, dessen Werth die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigte? Der Einzelne, in die Theilung der geistigen Arbeit verstrickt, welche der wachsende Umfang der Wissenschaft unvermeidlich herbeiführt, mag für Augenblicke den Zusammenhang seiner engbegrenzten Beschäftigung mit den großen Zwecken des menschlichen Lebens vergessen; es mag ihm scheinen, als sei die Förderung des Wissens um des Wissens willen an sich ein verständliches und würdiges Ziel menschlicher Bestrebungen. Aber alle seine Bemühungen haben zuletzt doch nur die Bedeutung, zusammengefaßt mit denen unzähliger Anderer ein Bild der Welt zu entwerfen, das uns andeutet, was wir als den wahren Sinn des Daseins zu ehren, was wir zu thun, was zu hoffen haben."

Doch möchte eine Philosophie schwerlich jenes höchste ethische Ziel erreichen, wenn sie nicht zugleich einerseits allen Anforderungen exacter Wissenschaftlichkeit Genüge thut, andererseits aber auch in ihren weiten Horizont die Lösungen aller Räthsel umspannt, welche die ungestillte Sehnsucht des Gemüths ihr aufgiebt. So erzwingt sich Lotze die Zustimmung der Naturwissenschaft durch die von ihm gemachte Concession, daß er die ausnahmslose Herrschaft der mechanischen Principien nicht nur auf dem Gebiete des unorganischen, sondern auch des organischen Lebens anerkennt.

Allen Erörterungen naturphilosophischer Probleme legt er daher diese Voraussetzungen als Basis unter. (Hierher gehören z. B.

die Abschnitte des Bd. I. des „Mikrokosmos“: „die mechanische Natur“, „der Grund des Lebens“, „der Mechanismus des Lebens“, „der Bau des thierischen Körpers“, „die Erhaltung des Lebens“, Cap. 2—5.) Wie er die Atomistik der heutigen Physik ganz acceptirt, so führt er auch in diesem ersten Stadium der Betrachtung ihren Geltungsbereich durch das ganze Naturleben durch, ohne z. B. für das Gebiet des organischen Lebens bereits überwundene Hypothesen, wie die der „Lebenskraft“, wieder zu erwecken. „So wie der Brennpunkt einer Linse die wärmende Kraft des Lichtes verdichtet, oder das zierliche Bild einer Gestalt entwirft ohne sein eigenes Verdienst, sondern die zusammenschließenden Strahlen es sind, die es ihm schenken, der Schauplatz so ausgezeichneter Erscheinungen zu sein: so verdienstlos beinahe sammelt der lebendige Körper die Stoffe und Bewegungen der Umgebung zu dem geschlossenen Bilde seiner eigenen Gestalt.“ . . . . . „Die unablässige allgemeine Bewegung der Natur ist überall die allgemeine Strömung, in deren bewegtesten Theilen, nicht einmal wie feste Inseln, sondern nur wie bewegliche Wirbel die lebendigen Geschöpfe auftauchen und verschwinden, indem die vorüberfließenden Wasser augenblicklich eine Zusammenlenkung in eine eigenthümliche Bahn, eine Verdichtung zu bestimmter Gestaltung erfahren, um bald durch dieselben Kräfte, von denen sie in diesen Durchschnittspunkt zusammengeführt wurden, in die gestaltlose allgemeine Strömung wieder zerstreut zu werden.“ (Mikrokosmos“ Bd. I, S. 151—52.

Je mehr jedoch Lotze im Verlauf seines Werkes den eigentlichen psychologischen Problemen nahe tritt, desto fremder und feindseliger wird sein Verhältniß zur mechanischen Naturansicht. Auf die durchgängige Unvergleichlichkeit physischer und psychischer Vorgänge geführt, ist er genöthigt, für beide Reihen von Lebensäußerungen nach zwei verschiedenen Ausgangspunkten und Erklärungsgründen zu suchen. Jedoch ist er sich der großen Schwierigkeiten, die sich als Gefolge dieses Dualismus einstellen, nur zu wohl bewußt, Schwierigkeiten, die, ebenso sehr aus der Verbindung von Leib und Seele zu einem lebendigen Organismus, wie aus der empirischen Thatsache der Einheit des Bewußtseins sich ergeben. Aber diese seine Erörterungen gewinnen ihre überzeugende Beweiskraft erst durch die nun folgenden Untersuchungen, die er der „übersinnlichen Natur der Seele“ widmet. So erheben sich diese psychologischen Ergebnisse weit über den atomistischen Mechanismus hinaus, den sie nunmehr im „wesenlosen Scheine“ hinter sich lassen.

Doch verhindern ihn jene gefundene Einheitlichkeit, Substantialität und Immaterialität der Seele nicht, schon hier für eine

Mehrheit pſychiſcher Vermögen einzutreten, eine Streitfrage, die von Kant bis auf die Gegenwart vielfach erörtert aber kaum endgültig gelöſt wurde. Lotze geht hier auf eine ſehr detaillirte Unterſuchung der einſchlägigen Fragen ein, ohne ſich freilich zu verhehlen, daß die Summe der uns bereits bekannten Seelenerſcheinungen zur Anzahl derjenigen, die noch der Beobachtung und Deutung harren, in einem für die pſychologiſche Wiſſenſchaft ſehr ungünſtigen Verhältniß ſtehen. Insbeſondere gilt dieſes von denjenigen Phänomenen und Räthſeln, welche ſich aus der Wechſelwirkung von Leib und Seele ergeben, und deren wiſſenſchaftliche Löſung bei aller Verdienſtlichkeit der pſychophyſiſchen Arbeiten Fechner's, Wundt's u. A. kaum über die erſten Anfänge noch hinausgehen.

Man wird dieſe Unterſuchungen Lotze's nicht leſen können, ohne hier den intuitiven Tiefblick in dem Eindringen bis auf den myſtiſchen Untergrund menſchlicher Seelenproceſſe, dort die Feinheit in der Entwirrung des zarten Netzes dieſer Erſcheinungen, an nicht wenigen Stellen die ſpielende Leichtigkeit in der ſcharfſinnigen Aufdeckung der Widerſprüche gegneriſcher Anſichten, überall aber Fülle von Geiſt und ſinniger Deutungskraft zu bewundern. Lotze erinnert hier lebhaft an einen ganz anders gearteten philoſophiſchen Schriftſteller, an Friedrich Schleiermacher, welcher neben aller Kunſt und Schärfe echt platoniſcher Dialektik, da wo es ſich um Erörterung feinerer und verhüllterer Vorgänge im Seelenleben handelt, ein ſtarkes, faſt weibliches Anempfindungsvermögen offenbart.

Es gehört zu Lotze's Eigenart, daß er durch alle Theile ſeines Hauptwerkes hindurch eine Reihe von Erörterungen vorausnimmt, die erſt ſpäter ihre endgültige Begründung finden. Doch nehmen bereits in den letzten Abſchnitten des erſten Bandes die Betrachtungen den teleologiſchen Charakter an, der nun in dem zweiten Bande der durchgängig herrſchende iſt. Der Gegenſtand dieſer Erörterungen iſt allerdings der Menſch nach der Geſammtheit ſeiner anthropologiſchen Beziehungen zur Natur. Indeß werden auch von hier aus wieder Rückblicke in das ſpecifiſche Leben der Natur ſelbſt gethan, inſofern daſſelbe nun nicht mehr unter rein mechaniſchen Geſetzen ſteht, ſondern teleologiſch der Herrſchaft der Ideen unterliegt. So wird die Geſammtheit der Erſcheinungen in Natur- und Menſchenleben nicht mehr als Wirkung blinder Kräfte mechaniſch erklärt, ſondern aus dem Geſichtspunkte einer vorbedachten und planvollen Einheit des Weltbaues und als äußere Manifeſtation des von Innen heraus wirkenden göttlichen Geiſtes ideal

gedeutet: eine Naturphilosophie und Anthropologie im höchsten Sinne. Hier finden nun alle Fragen der heutigen Descendenzlehre, der Ethnologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Sprachlogik, und als Complex aller der genannten Zweige die Probleme der eigentlichen Culturwissenschaft ihre Erledigung. Hierbei hält Lotze den Weg inne, daß er von der teleologischen Betrachtung des Weltbaues im Allgemeinen („Die Natur und die Ideen", „Die Natur aus dem Chaos", „Die Einheit der Natur") zu den eigentlichen anthropologischen und ethnologischen Fragen fortschreitet („Der Mensch und die Thiere", „Verschiedenheiten des menschlichen Geschlechts"), welche Abschnitte er unter dem Gesammttitel „Der Mensch" als ersten Haupttheil dieses zweiten Bandes zusammenfaßt. Von den genannten Capiteln möchte man dasjenige, welches „Die Einheit der Natur" zur Ueberschrift hat, als das anziehendste bezeichnen. Eine Art philosophischer Cosmologie, welche das Ganze des Naturlebens durch die stete Zurückbeziehung auf seinen ideellen innersten Mittelpunkt belebt, ein trotz seiner verhältnißmäßig geringen Ausdehnung doch imponirendes Gesammtbild von dem Walten der das Universum beherrschenden geistigen Ideen. Dieses offenbart sich, sei es daß wir von der Peripherie des unendlich mannigfaltigen Gesammtlebens der Welt nach ihrem Mittelpunkt hinaufsteigen, oder daß wir von dem bewegenden Centrum bis zu den letzten Ausläufern des Weltlebens hinabgehen. Aber nur andeutungsweise, so zwar, daß der Leser auf die spätere nähere Begründung verwiesen wird, kann das Verhältniß oder vielmehr die Wechselwirkung dieses innern und äußern Factors der Welt dahin definirt werden, daß die gesammte Mannigfaltigkeit der realen Welt nur ein Ausdruck des Lebens jenes innern Wesens sei. „Die Einheit des Weltgrundes" ist es, dem hier alle scharfsinnigen und geistvollen Bemühungen Lotze's gelten. Alles dient nur dem großen Gedanken dieses „Monismus," der freilich hier von einer viel höheren Qualität ist als jener hylozoistische „Monismus," der gegenwärtig bei manchem Naturforscher von Ruf nur das philosophische Feigenblatt für seinen verschämten Materialismus bildet. Alle Einstimmigkeit und Harmonie der Kräfte und Stoffe der Welt, soweit dieselbe wissenschaftlich erkannt sind, ist ihm nicht minder ein schwer widerlegliches Zeugniß für jenen ideellen Weltmittelpunkt, als auch die Ergebnisse eines die gesammte zeitliche Entwickelung der Welt überschauenden Blickes. „Verlangten wir früher, daß jeder Querschnitt der Weltgeschichte (im cosmischen Sinne) uns eine überall festgehaltene Harmonie der Elemente zeige, so müssen wir jetzt verlangen, daß die Reihenfolge dieser Schnitte

die Einheit einer sich fortentwickelnden Melodie zusammensetze." Doch möchte unser Philosoph die von dem letztgenannten Gesichtspunkte aus mögliche Weltbetrachtung nicht weiter verfolgen, weil sie über die bisherige Grenze wissenschaftlicher Erfahrung, die einen nur kurzen Zeitraum der cosmischen Entwickelung sicher umspannt, weit hinaus gehen würde. Viel mehr interessirt ihn ein Eingehen auf die Naturbedingungen des Planeten, auf dessen Oberfläche die Geschichte der Menschheit sich abspielte. Die Erde, ihre cosmischen und geographisch-physischen Verhältnisse bilden ihm aber nur die Brücke, um zu dem Hauptobjecte seiner Betrachtung zu gelangen, zur stufenweisen Entwickelung der Erdwesen, als deren höchstes Stadium sich ihm der Mensch ergiebt. So hat sich Lotze den Weg bis dahin von immer höhern Weiten bis zu immer engern Kreisen der Betrachtung geebnet, bis er an die eigentlichen anthropologischen Probleme, wie die Abstammungs- und Racenfragen u. dgl. gelangt, hier sich überall den bewährten und unzweifelhaft constatirten Thatsachen der exacten Forschung anschließend. Diese ganze anthropologische Materie jedoch scheint an dieser Stelle des Werkes einen Rückgang in der Betrachtung zu bedeuten, da, wie wir oben andeuteten, der Verfasser schon in Bd. I die psychologischen Phänomene behandelt hat. Doch verhält sich dieses nur scheinbar so, da die vorangegangenen Abschnitte mehr das allgemeine Wesen des Seelischen, so zu sagen die Metaphysik des Psychischen, als die Natur der individuellen menschlichen Seele behandelt haben. Vielmehr ist dasjenige, was wir sonst als zum Gebiete der Psychologie gehörig ansahen, in den nun folgenden 2. Haupttheil dieses Bandes „Der Geist", (der sich wieder in die Abschnitte gliedert: „Der Geist und die Seele", „Die menschliche Sinnlichkeit", „Die Sprache und das Denken") zu verweisen. Die beiden Schlußcapitel dieses Haupttheils: „Die Erkenntniß und die Wahrheit" und „Das Gewissen und die Sittlichkeit", enthalten den Rahmen der Psychologie und würde das erstere mehr der Erkenntnißtheorie, das letztere mehr der Ethik anheimfallen müssen. Hierdurch will er sich schon den Uebergang zu der ethischen Betrachtung des Menschenlebens ebnen, die den Hauptinhalt des dritten Bandes bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus ist auch schon der ganze letzte Theil des zweiten Bandes anzusehen, welcher unter der Rubrik: „Der Weltlauf" („Einflüsse der äußern Natur", „Das menschliche Naturell", „Die Sitten und Gebräuche", „Die Gliederung des äußern Lebens", „Das innere Leben") die natürlichen Grundlagen und die anthropologischen Bedingungen der sittlichen Sphäre untersucht. Es liegt in der Eigenthümlichkeit Lotze'scher Denkweise, manche Partien aus

dieſem ſeinem, jede äußere ſchematiſche Form verſchmähenden Weltgemälde unter ganz heterogene wiſſenſchaftliche Zweige zu ſubſummiren. So z. B. werden oft wichtige Fragen der Aeſthetik oder der Erkenntnißtheorie an ſolchen Stellen behandelt, an denen man ſie nach dem betreffendem Zuſammenhange gar nicht ſucht, und doch liegt hier nicht etwa ein Mangel an logiſcher Durcharbeitung ſeiner Syſtematik vor. Nur iſt dieſe bei Lotze ganz innerlicher Art, und man muß manche weit getrennte Stücke im Geiſte combiniren und manches Zuſammenſtehende wiederum trennen, um den innern Fortgang ſeines Grundgedankens nicht zu verlieren. Man wird daher gut thun, den genannten letzten Theil des zweiten Bandes als zu den geſchichtsphiloſophiſchen und ethiſchen Entwicklungen des dritten Bandes zugehörig zu betrachten. Inhaltlich möchten wir ihn eine Art Pſychologie der Geſchichte nennen, inſofern er, außer den ſocialen Bedingungen des Zuſammenlebens der Menſchen, auch ſchon die urgeſchichtlichen Momente, ſoweit dieſes hypotheſenreiche Forſchungsgebiet ſo unzweifelhafte Thatſachen gewährt, vorwegnimmt.

Immer und immer wieder und in jedem höhern Stadium ſeiner Weltbetrachtung greift Lotze auf die erſten natürlichen Bedingungen alles Lebens zurück, und ſo widmet er auch hier wieder dieſem Punkte das einleitende Kapitel des Schlußbandes, um für die folgenden Betrachtungen die ſcharfe Grenzlinie zwiſchen der Natur als dem Reiche der Nothwendigkeit und der Geſchichte als dem Reiche der Freiheit zu ziehen. Iſt aber die Geſchichte wirklich das Reich der Freiheit? oder iſt ſie nur die Reſultante zuſammenwirkender natürlicher und pſychiſcher Kräfte, oder iſt ſie vielleicht die Epiphanie eines innerlich thätigen göttlichen Lebens? Ein ganzes Heer von Zweifeln, Fragen und Problemen drängt ſich hier heran, aber unſer Philoſoph weicht ihnen nicht aus, ſondern ſucht ſie vielmehr von allen Seiten aus zu beleuchten. Dieſe in den erſten ſechs Kapiteln geführten Unterſuchungen ſind weſentlich kritiſcher Natur, denn keine der bisherigen Geſchichtstheorien will ſich in ſeine Grundauffaſſung recht einfügen laſſen. Die Fragen, ob es überhaupt eine innere geiſtige Geſchichte des Menſchengeſchlechts giebt, welches die Geſetze ihres Verlaufs, welches der Plan ſei, der die unendliche Fülle ihrer Erſcheinungen zu vernünftiger Einheit verknüpft, ſcheinen ihm ebenſo wenig bisher befriedigend beantwortet, als etwa das Problem gelöſt, ob überhaupt ein geſchichtlicher Fortſchritt der Menſchheit zu conſtatiren ſei, und ob dieſer im bejahenden Falle auf geradem Wege oder etwa in Spirallinien ſich bewege. Noch geringer wird die Hoff-

nung, alle diese Räthsel zu lösen, wenn unser Philosoph sich der Betrachtung widmet, wieviel Güter der Bildung und eigenthümlicher Lebensschönheit mit jeder verfallenden Cultur verloren gingen, ohne je wiederzukehren, oder wenn er sich der elegischen Empfindung hingiebt, daß alle diese Verluste doch nicht aufgewogen werden durch die Parallele des geschichtlichen Verlaufs der Menschheit mit den Lebensaltern des Individuums, und daß so im Ganzen der Gesammteindruck der Geschichte durchaus kein erhebender sei. Indem nun jedoch Lotze nach allen diesen pessimistischen Anwandlungen die Hauptfrage nach dem Zwecke der Vorsehung in der Menschengeschichte aufwirft, kann er sich ebenso wenig mit der Idee Lessing's einer Erziehung des Menschengeschlechts durch die Geschichte, als mit der ästhetisch-sittlichen Pädagogik Schiller's befreunden. Weder das Eine noch das Andere entspräche dem wirklichen Gange der Geschichte. Noch viel weniger kann ihn Hegel's Lehre, welche die Weltgeschichte als die Entwicklung des Bewußtseins der Menschheit zur Freiheit definirt, befriedigen, da durch dieselbe die Werthschätzung des individuellen Lebens gegenüber der Entwicklung der absoluten Idee gar allzu sehr beeinträchtigt erscheine. Oder soll er derjenigen Ansicht zustimmen, welche die Geschichte der Menschheit zu einem „Gedichte Gottes" machen will, das seiner schöpferischen Phantasie entsprungen ist? Er möchte diese geistreiche Idee wohl gelten lassen, nur kann er mit sich darüber nicht einig werden, ob jene göttliche Dichtung ein Epos, eine Tragödie oder gar eine Komödie sei. Mit vieler Schärfe weist Lotze die Geschichtstheorie Thomas Buckle's zurück mit ihrer gewissermaßen atomistisch-mechanischen Grundanschauung und ihrer Ueberschätzung des „Intellectualismus" gegenüber dem „Ethicismus" in der Geschichte der Menschheit, wie er auch die Anschauung Eduard von Hartmann's verwirft, welcher als den letzten Zweck aller geschichtlichen Entwicklung die Herabsetzung der Wirklichkeit zu einem Symbol der Selbstentfaltung des Unbewußten vollzieht. Dieser umfassenden Kritik früherer Ansichten entspricht allerdings das Positive in Lotze's eigenen Aufstellungen nur wenig. Im Ganzen hält er an der Annahme eines göttlichen Planes in der Geschichte fest, aber in einzelnen Fragen, wie z. B. der nach der Bedeutung des sog. Heroenthums in der Geschichte, nach dem Maße seiner beherrschenden Einwirkung auf die Zeitalter und der empfangenen Rückwirkung derselben, zeigt sich ein gewisses zaghaftes Schwanken seiner Anschauung. Mit großer Vorliebe und sinnigem Behagen verweilt er indeß auf den Höhepunkten geschichtlicher Epochen, wie bei dem ewig schönen Helenenthum, bei der Blüthe mittelalterlicher

Romantik, aber auch bei den großen Momenten welthiſtoriſcher Umwälzungen. Hier erinnert unſer Autor vielfach, beſonders aber durch die Kraft plaſtiſcher Darſtellung und die Tiefe ſeiner Reflexionen an jenes berühmte Werk Herder's, welches den bedeutſamen Anfang unſerer ganzen geſchichtsphiloſophiſchen Literatur bildet. Bei der neueſten Zeit angekommen, iſt Lotze nicht blind für die tiefen Schäden und Widerſprüche in unſeren modernſten Culturzuſtänden. Aber ein geſunder Optimismus läßt ihn dieſe betrübenden Erſcheinungen als die nothwendigen Schlacken in der Werkſtatt des hiſtoriſchen Geiſtes erkennen, und hoffnungsvoll und ſiegesgewiß wirft er den Blick in die Zukunft, welche ihm das erhebende Bild einer idealen Menſchengeſellſchaft in leiſe angedeuteten Conturen zeigt.

Feſtere Umriſſe gewinnt jedoch das Weltbild, welches in den nun folgenden Abſchnitten entworfen wird. Immer den Geſichtspunkt des hiſtoriſchen Entwicklungsprozeſſes im Auge, ſucht Lotze nunmehr die feſtſtehenden Reſultate der vieltauſendjährigen Culturarbeit nach den verſchiedenen Seiten menſchlicher Lebensäußerung hin in einem Geſammtgemälde zu fixiren. Dieſer fünf Kapitel bildende Theil des Schlußbandes („Die Wahrheit und das Wiſſen", „Lebensgenuß und Arbeit", „Das religiöſe Leben", „Das öffentliche Leben" und „Die Geſellſchaft") umfaßt in großen Zügen dasjenige, was wir Lotze's Ethik nennen möchten; freilich ein etwas verſchwommener Name für die Mannigfaltigkeit der darin behandelten Objecte. Wer wollte indeß verkennen, daß in dieſem Kulturbilde von nur mäßiger Ausdehnung die wichtigſten Punkte der ſog. praktiſchen Philoſophie, der philoſophiſchen Rechts- und Geſellſchaftslehre, der Religionsphiloſophie und der Aeſthetik, freilich nicht mehr in Form von Problemen, ſondern als kulturhiſtoriſche Ergebniſſe in ebenſo anziehender als erſchöpfender Weiſe behandelt ſind? Daß Lotze dieſen umfaſſenden Abſchnitt „Fortſchritt" genannt, zeugt nach unſern obigen Andeutungen, in welchem Geiſte ſeine Geſchichts- und Kulturbetrachtung gehalten ſei.

Wir werfen nunmehr einen Blick auf jenen letzten Theil des Schlußbandes des „Mikrokosmos", den Lotze „den Zuſammenhang der Dinge" genannt hat, und der die metaphyſiſchen Principien behandelt, welche dem ganzen Werke zu Grunde liegen.

Wir müſſen dieſe Schlußbetrachtung anſtellen, um hier den Schlüſſel zu finden, der uns das tiefere Verſtändniß ſeiner geſammten Weltanſchauung vermittelt. Lotze hat die hier entwickelten Grundgedanken in der neuen Bearbeitung ſeiner „Metaphyſik" (Leipzig 1879) in principiellerer Begründung, detaillirterer Aus-

führung und mehr nach ihrem systematischen Zusammenhange dargestellt.

Welchen Werth er der mechanischen Weltansicht für den Aufbau des Universums beilegt, haben wir bereits oben auseinandergesetzt. Aber es ist auch zugleich ersichtlich, innerhalb welcher Grenzen er hierdurch die wissenschaftliche Geltung des theoretischen Materialismus eingeschlossen hat. Durch welches methaphysische Zauberwort jedoch hatte er den Bann vollzogen, das „Ungeheuer" überwältigt? Welche unsichtbare Geisterbrücke geleitete ihn aus dem dumpfen Chaos der körperlichen Atomistik hinauf zur Höhe der die Welt beherrschenden Geistigkeit?

Das wahrhafte und innerste Sein der Dinge liegt weit ab hinter der mechanischen Gesetzmäßigkeit derselben, oder vielmehr, diese letztere ist nichts Anderes, als die wahrnehmbare Schale, die sich die innere Wirksamkeit des Seins der Dinge giebt: die äußere Frucht ihres inneren Lebens. Wir wissen, daß Lotze die Atomtheorie der modernen Naturforschung in dem Sinne acceptirt, daß er erklärt, „das wirksame Reale in der Natur" sei uns zunächst in der Gestalt unendlich vieler „discreter Ausgangspunkte der Wirkungen" gegeben.

Aber damit ist er zum Theil nach dem Vorgange Fechner's („Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre") über das Atom der Physiker schon hinausgegangen, und zu jenen „Kraftcentren" angelangt, welche bei aller mechanischen Gesetzmäßigkeit ihrer Wirkungsweise doch über den Begriff des Materiellen bereits hinausragen. Freilich wäre dann der alte Einwurf berechtigt, wie rein Geistiges körperliche Wirkungen hervorbringen könne, und diese Schwierigkeit wird dadurch noch erhöht, daß Lotze mit Kant die Objectivität des Raumes negirt. Statt dessen substituirt er den hier so wichtigen Begriff der Wechselwirkung der Dinge, d. h. jener geistigen „Kraftcentren". So gewinnt er ein unendliches Netz von gesetzmäßigen Wechselbeziehungen in der realen Welt. Aber der Grund dieser Beziehungen liegt nach Lotze nicht zwischen, sondern in den Dingen. Denn die Zustände des einen Dinges sind zugleich wirksame Gründe für die Veränderungen des andern. Dieses wäre jedoch nicht möglich, gäbe es nicht eine „substanzielle Wesensgemeinschaft aller Dinge", vermöge deren alle endlichen Einzelheiten Theile einer einzigen sie alle umfassenden unendlichen Substanz sind. Da nun jene endlichen Einzelheiten aber, welche die beharrlichen aber selbstlosen Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte alles Geschehens in der Welt bilden, nicht todte Körper sind, sondern in verschiedenen Abstufungen das

Wesen der Geistigkeit, das „Fürsichsein“ besitzen, so stellt sich für uns die Welt der Wirklichkeit als ein in ihrem innersten Kern aus rein geistigen Wesen bestehendes All heraus. Aber wie verhält sich in diesem Geisterreich der einzelne, endliche zum allgemeinen Geiste?“ „In den einzelnen, endlichen Geist sich dahingebend und in ihm wie in allen seines Gleichen als Grund ihres Lebens wirksam, entwickelt das Unendliche eine Reihe von Thätigkeiten, von denen, wie sie geschehen, dem endlichen Bewußtsein unfaßbar bleibt, während ihr Product, indem sie geschehen, von ihm in Gestalt einer mannigfachen, veränderlichen Sinnenwelt angeschaut wird. In dieser Erscheinung, die es vor dem Blicke des Geistes erzeugt, bethätigt das Unendliche seine eigene Einheit auf doppelte Weise. Denn dem beobachtenden Bewußtsein zeigt es zuerst an gleiche Gründe gleiche, an verschiedene, verschiedene Folgen geknüpft und verräth dadurch die Folgerichtigkeit seines Handelns, das von allgemeinen Gesetzen sich beherrschen läßt; dann aber zwischen den veränderlichen Erscheinungen, die es durch das wechselnde Spiel seines Wirkens erzeugt, läßt es die Bilder der Dinge mit ihrer beständigen Natur als Zeugnisse gewisser beharrlicher Thätigkeiten hervortreten, die es stets in sich unterhält und deren Reichthum an Inhalt und gegenseitiger bedeutungsvoller Beziehbarkeit es in der Mannigfaltigkeit jener veränderlichen Ereignisse auseinanderlegt. In allen einzelnen Geistern endlich, als die Eine Macht wirksam, welche sich in der Gesammtheit der Geisterwelt unzählige zusammenstimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat, bewirkt das Unendliche nicht nur, daß die verschiedenen Weltbilder, die es in den verschiedenen entstehen läßt, sämmtlich die Herrschaft derselben allgemeinen Gesetze bezeugen, sondern auch jene beständigen Thätigkeiten, die jedem einzelnen Geiste als reale Kreuzungs- und Durchschnittspunkte der Ereignisse innerhalb seiner Welt erscheinen, übt es so zusammenpassend in allen aus, daß dieselben Dinge allen, oder doch dieselbe Welt der Dinge allen als gemeinsamer Gegenstand der Anschauung, als eine gemeinsame, sie alle verknüpfende äußere Wirklichkeit erscheint“ (Mikr. Bd. III., S. 526 fg.).

Hat Lotze auf diese Weise die mathematisch-physikalische Betrachtung der Welt für das Gebiet der exacten Wissenschaften in unzweifelhafter Geltung gelassen, sie aber dann in eine untergeordnete Sphäre gerückt, um sie als festes Baumaterial für seine metaphysische Auffassung zu verwerthen, so leistet sie ihm auch bei dem eigentlichen Aufbau seines Systems die trefflichsten Dienste. Denn nimmer hätte er aus der von ihm vollzogenen Combination

der Substanz Spinoza's mit der Monadenlehre Leibniz' so weitreichende Folgerungen ziehen können, wenn er nicht die in ihrer Methode und ihren Ergebnissen so bewährten Principien der mechanischen Naturauffassung als Dritte im Bunde hinzugesellt hätte.

Gewiß wird schon manchem Leser die Frage auf den Lippen schweben, wie gelangen wir von dieser metaphysischen Basis aus endlich zum Begriff Gottes? Denn haben wir es hier mit einem speculativen Theismus zu thun, so genügt es keineswegs, Gott etwa, wie Kant es thut, als ethisches Postulat hinzustellen; vielmehr muß er uns in diesem metaphysischen Netze mit der Welt so verwebt erscheinen, daß er als der wahre productive Untergrund der letzteren überall erkennbar wird. Dieser Anforderung hat Lotze auch genügt, in einer Weise freilich, welche weder frei von inneren Widersprüchen ist, noch die ganz befriedigende Lösung dieses wichtigsten Problems gewährt.

Erinnern wir uns, daß jene „substantielle Wesensgemeinschaft der Dinge" nicht die Urquelle des das All erfüllenden Geisterreiches sein könnte, wenn sie nicht selbst der innerste Grund und Inbegriff der Geistigkeit wäre. Dieses ist aber „Gott", dem nun als metaphysischem Princip, d. h. als Urgrund der Wirklichkeit des Endlichen: Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht, als ethischem Princip, d. h. als Quelle der höchsten Werthe: Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit zukommen. Den Bedürfnissen des menschlichen Gemüthes kann freilich nur genügt werden, wenn dieser Urgrund aller Wirklichkeiten und aller Werthe als Persönlichkeit gefaßt wird. Die Schwierigkeiten aber, die sich gegen ein sog. Selbstbewußtsein Gottes erheben, insofern dieses im Gegensatz zu einem andern steht, also ihm endliche Schranken auferlegt, sucht unser Philosoph dadurch zu heben, daß er jenes göttliche Selbstbewußtsein nicht im Gegensatz zu einer Außenwelt, sondern in ihm selbst sucht. Ja, so wenig sind ihm Persönlichkeit und Gottheit widersprechende Begriffe, daß er erstere nur Gott allein, dem endlichen Wesen jedoch nur ein Schattenbild derselben zuerkennt. „Der Lauf der philosophischen Gedankenentwicklung hat uns in die Lage gebracht, nachweisen zu müssen, daß dem Unendlichen die Bedingungen der Persönlichkeit nicht entgehen, die wir in dem Endlichen antreffen, der natürliche Zusammenhang der Sache müßte uns vielmehr zu dem Nachweis anregen, daß von der vollen Persönlichkeit, die nur dem Unendlichen möglich ist, ein schwacher Abglanz auch dem Endlich gegeben sei; denn nicht erzeugende Bedingungen des Fürsichseins, sondern

Hinderniſſe ſeiner unbedingten Entwicklung ſind die Eigenthümlichkeiten des Endlichen, auf die wir mit Unrecht ſeine Befähigung zu perſönlichem Daſein zurückzuführen pflegen. Denn das endliche Weſen wirkt überall mit Kräften, die es ſich nicht gegeben, und nach Geſetzen, die es nicht geſtiftet hat, mit den Mitteln einer geiſtigen Organiſation alſo, die nicht in ihm allein, ſondern in unzähligen ſeines Gleichen verwirklicht iſt. Daher ſcheint es ihm in ſeiner Selbſtbetrachtung leicht ſo, als läge in ihm ſelbſt eine dunkle unbekannte Subſtanz, etwas, was im Ich doch nicht Ich ſelbſt iſt, und woran, als an ihrem Träger, die ganze perſönliche Entwicklung geknüpft iſt. Daher jene nie ganz zu beſchwichtigenden Fragen, was denn doch wir ſelbſt ſind, was unſere Seele, was jenes dunkle uns ſelbſt unbegreifliche in unſern Gefühlen, unſern Leidenſchaften ſich regende, nie in vollkommenes Selbſtbewußtſein aufgehende Weſen unſer ſelbſt. Daß dieſe Fragen auftauchen können, beweiſt, wie wenig in uns Perſönlichkeit in dem Maße entwickelt iſt, das ihr Begriff zuläßt und verlangt. Sie kann vollkommen nur ſein in dem unendlichen Weſen, das beim Ueberblick aller ſeiner Zuſtände oder Handlungen nirgend einen Gehalt ſeines Leidens oder ein Geſetz ſeines Wirkens findet, deſſen Sinn und Urſprung ihm nicht ganz durchſchaulich und aus ſeiner eigenen Natur erklärlich wäre.

Die Stellung des endlichen Geiſtes ferner, die ihn als Glied des Ganzen an einen beſtimmten Ort der Weltordnung feſſelt, bringt es mit ſich, daß ſein inneres Leben durch allmählig von außen an ihn herantretende Reize geweckt wird und nach Geſetzen eines pſychiſchen Mechanismus verläuft, der den einzelnen Vorſtellungen, Gefühlen und Strebungen einander zu drängen und zu verdrängen gebietet. Nie giebt es deshalb eine Zuſammenfaſſung des ganzen Selbſt in Einem Augenblick, niemals bietet uns unſer Selbſtbewußtſein ein vollendetes Geſammtbild unſeres Ich, weder ſeiner gleichzeitigen Natur, noch viel weniger der Einheit in ſeiner zeitlichen Entwickelung. Immer erſcheinen wir uns ſelbſt von einem einſeitigen Geſichtspunkte aus, auf den uns die eben verlaufenden Bewegungen unſeres Innern geſtellt haben, und der nur einen geringen Theil unſeres Weſens überſehen läßt; immer wirken wir auf an uns kommende Reize nach den einſeitigen Antrieben dieſes zufälligen partiellen Selbſtbewußtſeins zurück; nur in beſchränktem Maße können wir mit Recht ſagen, daß wir handeln; meiſtens wird in uns gehandelt durch die einzelnen Vorſtellungsgruppen oder Gefühle, welchen der pſychiſche Mechanismus in jedem Augenblick das Uebergewicht gab. Noch weniger ſind wir zeitlich ganz

für uns. Dem Gedächtniß verschwindet Vieles, aber am meisten entgehen ihm nach und nach die individuellen Stimmungen. Viele Gedankenkreise, in denen unsere Jugend heimisch war, können wir im Alter nur noch wie fremde Erscheinungen vergegenwärtigen; zu Gefühlen, in denen wir einst begeistert schwelgten, finden wir kaum noch einen Rückweg mehr, kaum einen Nachglanz, der uns die Macht empfinden ließe, die sie einst über uns ausübten; Bestrebungen, die einst den unveräußerlichen Kern unseres Ich zu bilden meinten, erscheinen auf dem andern Wege, den uns das spätere Leben führte, als undeutbare Verirrungen, zu denen die Antriebe längst nicht mehr begreiflich sind" . . . . .

Durch eine derartige radicale und scharfsinnige Kritik des Persönlichkeitsbegriffs endlicher Wesen gelangt Lotze dahin, diese ganze Vorstellung der Personalität als ein uns selbst unerreichbares Ideal hinzustellen, das, wie alles Ideale nur dem Unendlichen in seiner Unbedingtheit eigen ist. So faßt er diese ganze Gedankenentwickelung über die Persönlichkeit Gottes zum Schluß in folgendes Resumé zusammen: „Selbstheit, das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntniß zu Stande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs nothwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüber stehenden Nicht-Ich gebunden. In der Natur des endlichen Geistes als solchem liegt der Grund, daß die Entwicklung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Einwirkungen des Weltganzen, welches er nicht ist, also durch Anregung der Nicht-Ichs geschehen kann, nicht deshalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedurfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht wie in jeder andern die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen; ihm allein ist deshalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung, noch der fortdauernden Entwicklung durch etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält. Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern ist nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung" („Mik." Bd. III, S. 575—76).

Lotze schließt sein Hauptwerk mit einem ähnlichen Ideengang wie Spinoza seine berühmte „Ethik“. Der naturwissenschaftlich exacte Theist reicht die Hand dem speculativen Pantheisten. Wie Spinoza den tiefsten Kern seiner All-Einslehre in dem verklären-„amor intellectualis“ enthüllt zu haben glaubte, so ist es auch hier die „Liebe“, welche als Endresultat den speculativen Bau dieses Denkers krönt. Gott ist die Liebe, sagt Lotze, d. h. der ewig schöpferische Urgrund nicht nur aller Wirklichkeit, sondern auch der höchsten Werthe, also menschlich gedacht derjenigen Vorstellungen und Empfindungen, welche als zu realisirende höchste Idealbilder den werthvollsten Gehalt der menschlichen Seele ausmachen. In einer seiner früheren Schriften identificirt Lotze diese „Liebe“ ähnlich wie Plato mit der „Idee des Guten“, und er gesteht, von der Ueberzeugung erfüllt zu sein, daß in demjenigen, was er aus Mangel eines hinlänglich umfassenden Namens einstweilen den Inhalt dieser Idee des Guten nennt, der genügende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens liege; dann, wie er hinzufügt, sei die Welt der Werthe zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen. So bildet, wie bei Spinoza, das ethische Element den Schlußstein dieses Systems, und wenn der große Begründer des neueren Pantheismus die ethischen Wirkungen jener „Intellectualliebe“ bekanntlich in der reinsten Affectlosigkeit und höchsten Seligkeit des Menschen findet, so werden wir gar sehr hieran erinnert, wenn wir auch bei Lotze lesen, daß für ihn die ruhige Seligkeit des Schönen, die Heiligkeit der affect- und thatlosen Stimmung, selbst die innere Consequenz des Wahren mit dem Frieden seiner harmonischen Uebereinstimmung wesentlich mit zu dem Kreise seiner höchsten Idealwelt gehören.

Diese Lotze'sche Weltanschauung, deren Hauptzüge wir im Vorhergehenden zu skizziren versuchten, stellt sich somit als einer jener Versuche dar, Naturwissenschaft und Philosophie, exactes Forschen und speculatives Denken nach Jahrtausende langem Streit mit einander zu versöhnen. Dieser Versuch ist nicht neu. Er ist nach dem Versuch des großen Stagiriten seit dem Alterthum bis auf die Gegenwart vielfach und mit mehr oder minder glücklichem Erfolge unternommen worden.

Doch hat Lotze, wie schon oben bemerkt, noch eine Reihe anderer philosophischer Werke publicirt, in denen er einzelne Theile seiner Weltanschauung, die er in seinen Hauptwerken im Ganzen und Großen exponirt, durchzuführen bemüht ist. Dieses betrifft die anthropologische und psychologische Wissenschaft, dann insbesondere die philosophische Aesthetik, der er, wohl angeregt durch

den Leipziger Aesthetiker Weisse, seit jeher eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden pflegte. Die historische Darstellung dieser Wissenschaft unternahm er auf Veranlassung und im Auftrage der historischen Commission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München, unter deren Publicationen „Lotze's Geschichte der Aesthetik in Deutschland" den Bd. 7. bildet. Wir müssen diesem hervorragenden historischen Werke einige Worte widmen, um so mehr, als dieses die einzige geschichtliche Arbeit von Bedeutung bildet, welche aus der Feder des philosophischen Systematikers geflossen ist und die auch in vieler Beziehung für die Stellung unseres Philosophen andern Forschern gegenüber höchst charakteristisch ist.

Das Werk, welches auf Vollständigkeit und Erschöpfung des historischen Stoffes durchaus keinen Anspruch erhebt, zerfällt in drei Theile, von denen der erste die Geschichte der allgemeinen ästhetischen Gesichtspunkte, der zweite die historische Entwicklung der einzelnen ästhetischen Begriffe, der dritte die Geschichte der Kunsttheorien darstellt.

Die Geschichte der ästhetischen Principien umfaßt den Zeitraum von dem Leibnizianer Alexander Baumgarten, der die Aesthetik als eine „Logik der Empfindung" auffaßte bis zu den Ausläufern der Hegel'schen und Herbart'schen Schule mit ihrem noch jetzt nicht abgeschlossenen Kampfe zwischen der „Gehalts- und Formalästhetik". Ausgefüllt wird diese über hundert Jahre umfassende Periode durch die großen ästhetischen Theorien Kant und seiner Schule, in der hier besonders Schiller und Wilhelm von Humboldt hervorragen, Schellings, Solgers, Hegels und Schleiermachers, von denen jeder der Schönheit eine andere Weltstellung einräumte, endlich Krauses und Schopenhauers, zweier vollständiger Antipoden: jener, indem er die ganze Welt als organische Entwicklung Gottes verehrt und ohne sich Rechenschaft über den Grund der dennoch in ihr enthaltenen Mängel zu geben, sich für eine Art ästhetischer Lebenskunst begeisterte, in der nicht nur die Menschheit, sondern auch die gesammte Geisterwelt die Schönheit zu verwirklichen habe, dieser (Schopenhauer) dagegen, welchem die Entwicklung des Absoluten zur Welt nur als Verirrung des Seienden als das erscheint, was nicht sein soll, findet in der Anschauung des Schönen zwar nicht völlige Heilung, aber doch Trost diesem Uebel; denn die Schönheit, indem sie uns die ewigen Gattungsbilder des Wirklichen vorführt, verneint wenigstens die Anmaßung, mit der das Einzelne in seiner Einzelheit den verbrecherischen Willen zum Leben ausdrückt. Hegel ordnet das Schöne in dem dialektischen Welt-

proceß ein. Seine Theorie, welche er in großen und sichern Zügen in seine allgemeine Weltansicht einfügt und die durch einige seiner Schüler eine Erweiterung, wenn auch keine Vertiefung mehr erfährt, beherrscht unzweifelhaft die ästhetischen Anschauungen des letzten halben Jahrhunderts. Der Gegensatz der Weisse'schen und Vischer'schen Aesthetik, sowie die Bemühungen Herbarts, das festzustellen, was unter den Begriff der Schönheit fällt, also die durch diesen Denker angebahnte Feststellung der wohlgefälligen Urverhältnisse und Urformen des Schönen bilden den Schluß dieses ersten historischen Theils. Lotze verhält sich jedoch keineswegs bloß referirend, dazu nahm er in den ästhetischen Fragen doch eine zu selbständige Stellung ein. Vielmehr ist sein Verfahren bei aller historischen Objectivität doch ein wesentlich kritisches.

Hat dieser erste Abschnitt die Geschichte der ästhetischen Wissenschaft in großen Zügen und in ihren Hauptmomenten dargelegt, so geht der zweite Theil, der die Entwicklungsgeschichte der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe giebt, viel mehr ins Specielle. Hier werden vor Allem die subjectiven Bedingungen, so zu sagen, die psychologischen Elemente des Schönen analysirt und das Angenehme, das Schöne und das Gute zunächst auf ihren subjectiven Reflex hin als Glieder einer und derselben ästhetischen Reihe erkannt: woraus sich ihm das Angenehme der Sinnlichkeit, das Wohlgefällige der Anschauung und das Schöne der Reflexion als eine ästhetische Skala ergiebt. In Bezug auf das Angenehme der Empfindung wird dann, besonders was die Empfindung der Töne und der Farben betrifft, Helmholz', Brücke's und Unger's Forschungen die gebührende Beachtung geschenkt und Herbart's psychologische Deduction der Consonanz kritisch analysirt. Das Wohlgefällige der Anschauung führt ihn auf Herbart's Untersuchungen über Zeitgrößen und Tact, was ihm einen willkommenen Uebergang darbietet zu einem schönen Excurs über die Verschiedenheit der zeitmessenden modernen Musik und der gewichtmessenden metrischen Recitation; von Moritz' und Schlegel's Ansichten über den ästhetischen Werth des Metrischen überhaupt wird dann zu Zeising's und Fechner's Untersuchungen über den goldenen Schnitt, als allgemeines ästhetisches Gesetz der räumlichen Gestaltung, übergegangen. Fechner's experimentelle Bemühung, die Zeising'sche Entdeckung an den Raphael'schen und Holbein'schen Madonnen zu prüfen und das negative Resultat dieser Versuche hat zwar Lotze's Beifalls, doch möchte er dem Experiment in der Aesthetik nicht allzu großen Werth beilegen. Eine Reihe werthvoller eigener Beobachtungen über Figuren,

Symmetrie und Gruppirungen beschließen dieses Kapitel, dem sich dann das über die Schönheit der Reflexion anreiht. Je mehr der Verfasser das Gebiet des Sinnlichen verläßt, je complicirter die ästhetischen Probleme werden, desto bedeutsamer, tiefer und schöner wird die Darstellung. Es scheint, als wenn Lotze's philosophische und schriftstellerische Kraft mit den Schwierigkeiten seines Gegenstandes wachse.

Die verschiedenen Definitionen des Erhabenen, unter denen Lotze die von Kant, Solger, Weisse Vischer, Zeising und Zimmermann analysirt, führen ihn selbst zu einer Fassung dieses Begriffes, welche die schwachen Seiten in der Begriffsbestimmung der genannten Aesthetiker vermeiden und doch die ganze Fülle der Sache wiedergeben möchte. „Die allgemeine Bedingung der erhabenen Wirkung" liegt für ihn darin, „daß irgend eine Erscheinung irgendwo uns ein letztes, über das hinaus kein Fortschritt des Denkens und kein Rückgang des Geschehens möglich ist, nicht als einen Gedanken, mit dem sich hypothetisch spielen läßt, nicht als eine überweltliche Möglichkeit, sondern in dem ganzen Ernst einer wirklich dem Augenblick füllenden wirksamen Gegenwart, zur Anerkennung bringt." Nach Lotze ist die Empfänglichkeit für das Erhabene nicht der Vorzug einer höhern Bildungsstufe. Es wird aber auch nicht ausschließlich durch eine besondere Klasse von Erscheinungen dargestellt, sondern jede könne uns zu ihm hinleiten ..... „Dem Einzelnen steht als Letztes das Allgemeine gegenüber, das ihm gebietet und vor dem seine Besonderheit nichts gilt. Hierauf beruht das Erhabene der Massenwirkung." Dieses wird durch eine Anzahl von Beispielen aus den Beispielen der Naturerscheinungen erläutert. Eine weitere Stufe bildet das Erhabene des Geistes. „Die Behauptung, erhaben sei das Endliche, das sich selbst verzehrt, indem es sich zum Träger des Unendlichen macht, bezieht sich nicht auf natürliche Erscheinungen, sondern nur auf sittliche Charaktere. Alles Endliche ist bedingt und wird durch äußere Einflüsse von seiner Bahn unstetig abgelenkt; aber in dieser Bedingtheit und Unfolgerichtigkeit liegen zugleich die unzähligen süßen und freundlichen Gewohnheiten des Daseins begründet, die sein Glück bilden. Resignation ist der wesentliche Zug des erhabenen Charakters, der in sich selbst die Idee verwirklichen möchte; Verzicht auf Bedürfnisse und Genüsse, auf welche Endliches nicht ungestraft verzichten kann, Verleugnung aller Inconsequenz, der goldenen Zurücknehmbarkeit alles Früheren, der Leichtherzigkeit neuer Anfänge in jedem Augenblick, Fesselung des Willens an Einem Entschluß, wo

die endliche Natur Erholung im Wechsel verlangt: diese formellen Eigenschaften der Unbedingtheit, Einfachheit, Consequenz und Bedürfnißlosigkeit wirken überall erhaben, doch verschieden nach Ort und Art ihres Erscheinens. Eine öde Gegend scheint uns charaktervoll den freundlichen Schmuck entsagt zu haben und stimmt uns durch solche Erhabenheit wehmüthig; grauenhaft dünkt uns die Rücksichtslosigkeit der Leidenschaft und ihre unbeugsame Folgerichtigkeit ohne rechtfertigendes Ziel, begeisternd die Selbstaufopferung des sittlichen Geistes; in unsagbaren Gefühlen verstummen wir vor der Feierlichkeit des Todes, der die uns fremdeste Eigenschaft des Unendlichen, die Unwiderruflichkeit, so grell in unser auf allerhand Widerruf gebautes Leben hineinscheinen läßt."

Die Kehrseite des Erhabenen bildet das Komische mit seinen Modificationen, dem Lächerlichen, Häßlichen u. s. w. Wir übergehen Lotze's Darstellung dieser Materie und bemerken nur, daß er auch hier sich nicht bloß historisch-referirend, sondern zugleich kritisch verhält. Insbesondere polemisirt er gegen Jean Paul's Auffassung des Lächerlichen als des „sinnlichen angeschauten Unverstandes" und dessen Ableitung dreier Bestandtheile desselben, des objectiven, des subjectiven und des sinnlichen Contrastes. Im Gegensatz zu den Ausführungen Jean Paul's in seiner „Vorschule der Aesthetik" weist Lotze nach, daß das Lächerliche gar nicht allein im Reiche des Verstandes liegt, sondern überall erst zum Vorschein kommt, wo das Handelnde einen Willen hat, durch den es aus sich selbst heraus und zugleich den Umständen angemessen, eine Wirklichkeit hervorbringen zu können gar nicht zweifelt. Diesen Willen und das Bewußtsein ihn zu haben, schieben wir überall dem lächerlichen Object unter, dagegen keineswegs, wie Jean Paul meint, jene unsere Kenntniß der bestimmten Umstände, gegen welche sein Handeln verstößt." Im weitern Verlauf werden manche irrthümliche Auffassungen auf diesem Gebiete (z. B. bei St. Schütze und Bohtz) durch feinstes Eindringen in die Natur dieser ästhetischen Begriffe enthüllt.

Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit „der ästhetischen Stimmung der Phantasie," „den ästhetischen Idealen" und den „künstlerischen Thätigkeiten". Eine Reihe wichtiger ästhetischer Probleme fallen unter diese Rubriken. Schillers Auffassung der naiven und sentimentalischen Dichtung, die so ganz aus seiner idealen Geschichts- und Lebensanschauung hervorgegangen, die nun nachgerade brennend gewordene Frage, ob die Herrschaft des Idealismus oder des Realismus (Naturalismus) in der Kunstproduction zu walten habe, der räthselhafte und fast ruchlose

Begriff der romantischen Ironie bei Friedrich Schlegel und Solger bilden die wesentlichsten Momente des ersten Kapitels, während das zweite sich mit den historischen Kunstidealen und deren Charakteristik beschäftigt. Das Schlußkapitel trägt dann wieder einen wesentlich psychologischen Charakter, indem hier u. A. die vieldeutigen Begriffe Anlage, Talent, Genie, ferner solche völkerpsychologische Fragen, wie die Nationalität der Kunst erörtert werden. Hier kann Lotze nun bedingter Weise Schleiermacher zustimmen. Doch möchte er die Hochhaltung der Nationalität der Kunst nicht zurückweisen, sie hat ihr Recht nicht nur außerhalb der Aesthetik, „wenn wir die Stellung künstlerischer Bestrebungen zu dem Ganzen unseres Lebens bedenken, sondern auch innerhalb der Wissenschaft vom Schönen hat sie ihre Stelle“ .... Denn „kann die Kunst einmal nicht die Schönheit an sich, sondern nur einzelnen Erscheinungen derselben darstellen, so ist es auch ihre Pflicht, alle Unterschiede des Erscheinens festzuhalten, die dem an sich Unaussprechlichen verschiedene eigenthümliche Beobachtungen geben können.“.

Der dritte und letzte Theil dieser „Geschichte der Aesthetik“ giebt in 6 Kapiteln eine gedrängte „Geschichte der Kunsttheorien,“ wobei es wiederum nicht das stoffliche Material ist, was uns interessirt, sondern die feingeistige und tiefeindringende Kritik Lotzes, welche in vielen Fällen eine wirkliche Weiterführung und Ergänzung der Ideen seiner Vorgänger ist. Waren es im vorangehenden Abschnitt die einzelnen ästhetischen Begriffe, so sind es hier die einzelnen Künste, ihre Organisation wie ihre immanenten Gesetze, welche das Object der Erörterungen bilden und zwar geschieht dieses in der Reihenfolge, daß das erste Kapitel die allgemeinsten Kunstfragen: wie die über das Verhältniß der Kunst zur Natur, über Originalität und Nachahmung, über objective Darstellung uud Idealisirung, über Stil und Manier, über die Classificirung der Künste u. s. w. beleuchtet. Jedes der folgenden Kapitel ist nun einer bestimmten Kunst gewidmet, so daß von Kapitel 2—6 die Musik, die Architektur, die Plastik, die Malerei und die Poesie behandelt werden.

Die wichtigsten Kunstfragen, die der Gegenstand der heutigen Discussion sind, finden hier, wenn auch nicht Erledigung, so doch eine sehr eingehende Berücksichtigung. Wir erwähnen hier z. B. die durch die Musikreform Richard Wagner's angeregten Probleme in Betreff der Ausdrucksfähigkeit der Musik, sowie in Betreff des Verhältnisses dieser Kunst zu den übrigen Künsten, insbesondere zur Poesie. Im Großen und Ganzen steht Lotze auf dem Standpunkt, den Ed. Hanslick in seiner bekannten Schrift „Vom Musikalisch-

Schönen" einnimmt. Nur möchte Lotze doch das Ausdrucksvermögen der Tonkunst über die von dem Wiener Kritiker gezogenen Grenzen des bloßen Malens körperlicher Vorgänge erweitern. Das Fallen der Schneeflocke, das Flattern der Vögel, sagt Hanslick, lasse sich musikalisch so malen, daß analoge dieser Phänomenen dynamisch verwandte Gehöreindrücke entstehen. In Höhe, Stärke, Schnelligkeit und Rhythmus der Töne biete sich dem Ohre eine Figur von der ausgedehntesten Analogie mit der Gesichtswahrnehmung; zwischen der Bewegung im Raume und jener in der Zeit, zwischen der Farbe, Feinheit und Größe eines Gegenstandes und der Höhe, Stärke und Klangfarbe eines Tones bestehe eine Aehnlichkeit, die uns in der That einen Gegenstand musikalisch zu malen erlaube, das Gefühl aber in Tönen schildern zu wollen, das der fallende Schnee, der zuckende Blitz in uns hervorbringt, sei widersinnig. Hiergegen bemerkt Lotze, daß „der Musik die Erregung von Gefühlen nicht nur möglich ist, sondern daß sie auf diese ihre eigentliche ästhetische Aufgabe gar nicht verzichten darf, daß aber zugleich ihr wahres Ziel nur in jenen namenlosen Gefühlen liegt, die der musikalisch nicht ausdrückbaren äußern Veranlassung zu ihrem Verständniß und zu ihrer Bezeichnung nicht bedürfen, sondern die unmittelbar dem eigenen Werth der durch Tonfiguren darstellbaren Verhältnißformen des Mannigfachen überhaupt gelten."

Ueber das heutige alle übrigen Künste verdrängende Musiktreiben in Deutschland und seine Rückwirkung auf das Gemüthsleben der Nation äußert sich Lotze in folgender Weise: „Es ist ein zweideutiges Glück, daß die Musik uns unmittelbar in jene noch gestaltlose Welt der wirkenden Kräfte einführt, auf denen wir ahnungsvoll alle Wirklichkeit beruhen fühlen, ohne sie doch schon aus ihnen hervorgehen zu sehen. Die Einkehr in diese vorweltliche Natur kann eine erhebende und erquickende Reinigung für denjenigen sein, der in den harten Zusammenhängen der Wirklichkeit eingewohnt ist und auf den der Ernst der Dinge lastet, der bestimmte Aufgaben und Ziele des Lebens kennt, die ihn die Musik zu heiterm und versöhntem Spiele auflöst. Aber das Versenken in diese Welt des noch Gestaltlosen ist noch öfter eine schädliche Erschlaffung aller Kräfte, die das thätige Leben auf angebbare Zwecke und stetige Arbeit richten soll; die verhängnißvolle Leichtigkeit, mit welcher grade diese Kunst eine leidliche Ausübung gestattet, hat längst ihre zu alltäglich gewordenen Productionen jener Heiligkeit entkleidet, die sie als selten dargebotene Wiederholungen ernster und großer Meisterwerke gehabt haben würden .... Noch nimmt die Versenkung in musikalische Gefühle eine unverhältnißmäßige

Zeit unſeres Lebens in Anſpruch, während die zeichnenden und bildenden Künſte, die den Sinn für die Wirklichkeit ſchärfen, die Theilnahme nur wenig finden.“ Man kann eine allgemeine nationale Calamität, deren verweichlichenden Folgen, ſich erſt ſpäter herausſtellen werden, nicht treffender charakteriſiren. Dann wird auch in den andern Künſten ein Blick in letzter Inſtanz auf ihre volkspſychologiſchen Wirkungen gerichtet und ſo gewinnen dieſe kunſtphiloſophiſchen Reflexionen Lotze ſtets eine allgemeinere culturphiloſophiſche Bedeutung. Von dieſem Geſichtspunkt aus iſt auch der Werth dieſer hiſtoriſchen Arbeit Lotze's, von der wir hier eine gedrängte Skizze zu geben verſuchen, zu beurtheilen.

Wenige haben die Fülle und den Reichthum des poſitiven Wiſſens in Natur und Geſchichte zugleich mit echt philoſophiſcher Begabung in ſo glücklicher Weiſe vereint, Wenige auch ſind mit ſo feinem Geiſt, Scharfſinn und Gewandtheit an die philoſophiſchen Probleme herangetreten, wie unſer Denker. Nicht die endgültige Widerlegung der ſogenannten materialiſtiſchen Weltanſchauung allein lag ihm am Herzen; dieſe ſollte nur als Mittel zu dem höheren Zweck dienen, das Reich der menſchlichen Ideale, das durch jene Naturauffaſſung bedroht ſchien, ein für allemal philoſophiſch und wiſſenſchaftlich ſicher zu ſtellen.

Lotze war ſich freilich ſelbſt der vielen Lücken und Mängel ſeiner eigenen Weltauffaſſung ſehr wohl bewußt. Er konnte ſich in einer Zeit, die durch die Herrſchaft des philoſophiſchen Peſſimismus charakteriſirt iſt, gewiß nicht verhehlen, daß ſeit Leibniz jeder Verſuch, das Weltübel zu erklären, am meiſten in einer ſtreng theiſtiſchen Welterklärung mißlingen müſſe; denn eine wahrhafte Theodicee iſt mit dieſer Art der Gottesanſchauung nun einmal unvereinbar.

Diejenigen, welche an den Schriften dieſes Denkers ſich erfreuen, ohne doch zu allen ſeinen Principien ſich zu bekennen, haben beſonders in Bezug auf den ethiſchen und religionsphiloſophiſchen Ausbau ſeines Syſtems ſich noch in letzterer Zeit ſtarken Hoffnungen hingegeben; doch hat der plötzliche Tod desſelben dieſe Hoffnung für immer vernichtet.

Die Welt hat in Lotze einen originellen und feinen Denker und Gelehrten, Deutſchland einen ſeiner geiſtvollſten Proſaiſten, der engere Kreis ſeiner Freunde und Bekannten einen liebenswürdigen und ſympathiſchen Menſchen verloren.

Karl Fortlage.

Karl Fortlage.

Ein philosophisches Charakterbild.

Seit mehr als hundert Jahren nimmt unter den deutschen Hochschulen die kleine Universität Jena einen hervorragenden Platz ein. Freilich konnte sie niemals mit den Tausenden von Studenten, wie neuerdings Berlin, Wien und Leipzig, prunken; auch ihre wissenschaftlichen Institute und Hülfsmittel entsprechen nur den bescheidenen Verhältnissen und dem knappen Etat, den die Landtage der thüringer Herzogthümer für sie jährlich bestimmen. Dafür ist aber ihre wissenschaftliche Bedeutung um so größer. Man kann die Entwickelungsgeschichte des deutschen Geistes der letzten hundert Jahre nicht überblicken, ohne von der intensiven Wirksamkeit der von hier ausgehenden kräftigen Impulse in Wissenschaft, Religion und Philosophie überrascht zu sein.

Jena war einst nicht der Geburtsort, wohl aber die Pflegestätte der Kantischen Philosophie. Männer, wie Karl Leonhard Reinhold, Christian Schütz, der Begründer der so später einflußreichsten kritisch-wissenschaftlichen und literarischen Zeitschrift, der „Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung", Hufeland, der berühmte Mediciner, und andere waren hier die ersten Pionniere des Kantischen Idealismus, der nicht von seiner ursprünglichen nordischen Wiege, sondern von dieser seiner zweiten Heimat aus seinen Eroberungszug über ganz Deutschland antrat.

Insbesondere war es Reinhold, der mit dem ihm eigenen Enthusiasmus die neue Lehre erfaßte. Dem ehemaligen Jesuitenzögling und Barnabitermönch ging durch sie das Licht einer neuen religiösen Verkündigung auf. Wonach seine ascetische Jugend gelechzt, fand er hier: das festgegründete Gesetzbuch einer Vernunftreligion, auf dessen Grundlage sich die Vernunft aller Fesseln

eines Buchstabenzwanges im Glauben entschlagen durfte, ohne die Gefahr des Unglaubens befürchten zu müssen. Hier in Jena trug Friedrich Schiller die „Weltgeschichte“ vor, wie sie sich im Geiste des Dichters und ästhetisch geläuterten Kantianers als der große Proceß spiegelte, der das Menschengeschlecht durch die Nacht der Barbarei zur lichten Höhe sittlicher Cultur, zum Adel echt menschlichen Empfindens emporführt.

Bald darauf treten hier Männer auf, welche andere Bahnen einschlagen. In Jena veröffentlicht Fichte seine „Wissenschaftslehre“, welche den granitenen Bau Kant's kühn in eine unermeßliche Höhe weiter führt und den stolzen Sittenbegriff des Königsbergers zum schöpferischen Weltprincip erhebt. Nun nimmt die Speculation einen immer höheren, immer verwegenern Flug. Zwei junge geniale Würtemberger treten in die Arena ein, und sofort verändert sich die gesammte Scenerie. Schelling wagt seine ersten Anläufe in der Naturphilosophie, und Hegel zeichnet in seiner „Phänomenologie des Geistes“ den ersten Grundriß zu dem gewaltigen dialektischen Begriffsbau, in dessen Zauberräumen der Geist des Jahrhunderts lange gebannt lag. Und als die beiden Schwaben Jena verlassen, treten hier andere an ihre Stelle, um die Flamme der freien philosophischen Forschung zu schüren. Fries und Oken bezeichnen die Ausläufer des Kantischen Kriticismus wie die gesättigte wissenschaftliche Fortbildung der Naturphilosophie, die in ihrem Begründer ein noch zu phantasievolles und träumerisches Gepräge hat: beide aber sind auch echte Repräsentanten jenes nicht seltenen akademischen Gelehrtenthums, dem hinter seinen Bücherregalen der große menschlich-politische Zug, edler Freisinn und echter Mannesmuth nicht abhanden gekommen sind.

Den herrlichen Ruhm, Pflegerin und Vorkämpferin wahrhaft freien Geistes zu sein, hat Jena bis auf unsere Tage sich bewahrt. Wie verschieden auch die Wege zweier Naturforscher wie Schleiden und Haeckel sein mögen, weder der berühmte Entdecker der Pflanzenzelle und geistvolle Naturschilderer, noch der muthige Vertreter des Darwinismus, der unerschrocken bei allen Anfeindungen die äußersten Consequenzen seiner Lehre zieht, haben trotz glänzender Anerbietungen diese Stätte ihrer bahnbrechenden Wirksamkeit mit irgendwelcher andern Universität vertauschen wollen. Und wenn wir den Blick wiederum dem Ausgangspunkt des jenenser Ruhmes zuwenden, so wird die Geschichte es als kein geringes Verdienst zu verkünden haben, daß diese Universität es vorzugsweise gewesen ist, welche der freien theologischen Forschung stets und bis heute ein schützendes Asyl gewährt hat. Hier

kann, während überall eine unfehlbare und unduldsame Buchstabenorthodoxie jede freie Forschung unterdrückt, der Geist Schleiermacher's in Männern wie Karl Hase, Adelbert Lipsius und andern in Wort und Schrift sich entfalten.

Etwas von dem Wesen Schleiermacher's, von seiner tiefen Innerlichkeit, und dem schwungvollen, feurigen Enthusiasmus desselben Karl Fortlage, der 36 Jahre als Lehrer der Philosophie in Jena gewirkt hat und von dem wir hier in gedrängten Zügen eine Charakteristik zu geben versuchen. Der am 8. Nov, 1881 erfolgte Tod Fortlage's hat im Stande der heutigen philosophischen Forschung kaum eine merkliche Veränderung hervorgebracht. Hatte er doch durch seine zwischen ganz entgegengesetzten Standpunkten vermittelnde, halb speculative, halb empirische Richtung, durch welche er nach keiner Seite hin so recht zu befriedigen vermochte, sich schon bei Lebzeiten so isoliert, ja sein Eingreifen in die philosophische Bewegung der Gegenwart war so wenig nachhaltig, daß er eigentlich schon vor seinem Tode der Geschichte angehörte. Seine ganze geistige Physiognomie erinnert wirklich an jene Zeit der philosophischen Sturm- und Drangperiode Jenas, die er in seinen historischen Schriften so enthusiastisch preist. Wie ein Fremdling wandelt er unter uns; in ihm leben die Ideale der Fichte-Schiller'schen Zeit; in begeisternder Rede verkündete er sie, und dennoch ist sein Augenmerk in seinem Specialfach, der Psychologie, den Forschungen der Gegenwart zugewendet. Mit Eifer vertieft er sich in die Specialarbeiten der Nervenphysik, um von hier aus, wie er hofft, eine Bereicherung seiner Wissenschaft zu erlangen. Der Schule Beneke's angehörend, ist er in der Psychologie wesentlich auf die Selbstbeobachtung seelischer Zustände angewiesen, worin er es bis zu einer hohen Virtuosität bringt. Aber er übt diese wichtige Kunst nicht mit der Schärfe strenger Analyse und der nüchternen Unerbittlichkeit des experimentirenden Naturforschers. . . Vielmehr charakterisirt seine innern Beobachtungen eine gewisse Sinnigkeit und Feinheit. Eine Art weiblicher Anempfindung, ja ein gewisser Zartsinn bekundete sich in diesen seinen psychologischen Untersuchungen. Hierbei steht ihm immer eine Fülle interessanter Beispiele zur Verfügung, durch welche er eine psychische Erscheinung zu illustriren weiß. Mit Vorliebe wählt er sie aus der Geschichte, der Literatur und den Reisewerken.

Aber nicht immer bleibt Fortlage bei der psychologischen Zergliederung stehen. Gern schweift er von hier aus in die Gebiete der Aesthetik und der Religionsphilosophie, zuweilen erhebt er sich gar

in jene mystischen Höhen, wo er das schönheitgestaltende Walten des Platonischen Eros wahrnimmt, oder er verliert sich in die dämmernden Tiefen Novalis'scher Romantik, die ihm selten enthüllte Geheimnisse aufschließen und in einen „niemals ganz zu enträthselnden Abgrund" blicken lassen. In solchen Fällen tritt die eigenthümlich mystisch-religiöse Seite in Fortlage's Wesen zu Tage. Der beobachtende Psychologe wird zum schwärmerischen Theosophen; alles philosophische Erkennen läuft bei ihm in letzter Instanz auf ein mystisches „Schauen", ja wie bei allen Söhnen Swedenborg's auf ein inneres „Erlebniß" der Wahrheit hinaus. In solchen Zuständen stellt sich ihm die Wahrheit als „ein großes, göttliches Geheimniß dar, in dessen Luftkreis wir leben und dessen Hauch unsere Beseelung ist". Und was bleibt für die Philosophie hierbei übrig? Sie ist dann „die Anerkennung des Geheimnisses" und mit einer Sokratischen Wendung „die Liebe zu ihm". Demnach sei auch die ganze Geschichte der Philosophie nichts anderes als ebenso viele Versuche zur Enthüllung jenes Geheimnisses, als es Weltanschauungen und Systeme gäbe. „Die Philosophie läuft ihre unendliche Siegesbahn durch die Jahrhunderte der Weltgeschichte. Viele Arten des Glaubens und des Unglaubens hat sie gesehen auftauchen und untergehen; sie selbst stirbt nicht, und ihre Natur ist, sie alle zu überdauern," Ungefähr hat das schon Schiller gesagt, nur „mit ein bischen andern Worten":

Welcher wohl bleibt von allen den Philosophen? Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn.

Ein Geist allseitiger Anerkennung, eine Versöhnlichkeit mit den differentesten Standpunkten, welche freilich mehr dem Historiker als dem Selbstdenker in der Philosophie zukommt, führte Fortlage zu einer Art Synkretismus verschiedenster Principien, der die Einheitlichkeit seiner Weltanschauung vielfach durchbricht. Nichtsdestoweniger war er eigentlich nie das, was man einen Eklektiker nennt. Denn wie freundschaftlich er sich einerseits auch zu dem nach-Kantischen speculativen System stellt, wie er sich ja ursprünglich in seiner Schrift „Ueber die Lücken des Hegelschen Systems" halb und halb dem Standpunkte Hegels nähert und wie aufrichtig auch andererseits seine Anerkennung für die neuesten positivistischen und empirischen Wege war, welche die Philosophie bei uns einschlägt, so waren es doch wesentlich wiederum zwei bestimmte Denker, an welche er sich später anschloß: Johann Gottlieb Fichte und Eduard Beneke. Man braucht indeß diese beiden Namen nur nebeneinanderzustellen, um sofort den

Grund einzusehen, worin das Unausgeglichene, und trotz aller künstlichen Verkleisterungen Lückenhafte in Fortlage's System bestand. Er war ein glühender Bewunderer der „Wissenschaftslehre", und ihm erschien Fichte als ein Mann von moralischer Schlagkraft, wie es wenige gegeben. Bei ihm wurde gleichsam alles Dasein zur Moral. Die Welt löste sich ihm auf in ein versinnlichtes Material unserer Pflicht. Dieses war ihm der letzte Grund aller Erscheinung, und der Zweck der Philosophie, diesen Grund aus den Hüllen der Erscheinung als aus ebenso vielen Nebelschleiern, womit er unsern sinnlichen Augen verhüllt ist, zu enthüllen, auszuscheiden und in den Gemüthern zu befestigen".

Es ist Fortlages innigste Ueberzeugung, daß das Fundament aller Philosophie von Fichte gelegt worden sei. Aber die Fäden, die ihn mit dem Verfasser der „Wissenschaftslehre" verbinden, laufen mehr in die Metaphysik und Religionsphilosophie aus, als in die Psychologie. Soweit Fichte dieser Wissenschaft seine Aufmerksamkeit zugewendet hat, betraf es mehr das metaphysische Wesen der Seele als die Erscheinungen und Gesetze ihres Lebens. Ihm war die Seele ein vorstellendes Wesen, aber als ursprüngliche, reine, sich selbst setzende Thätigkeit, aus der alle übrigen Vorstellungen abzuleiten wären. Aber es ist bekannt, wie verschwindend Fichte's Einfluß auf die Fortbildung der Psychologie war, die in den wenigen, aber tiefdringenden Ansätzen, die sie von ihm erhielt, kaum diesen Namen verdient, und welche dann durch die Vertreter der Naturphilosophie eine reichere und prunkvollere Erbschaftantrat.

Nichsdestoweniger hält Fortlage an den von Fichte für das seelische Wesen festgestellten Principien fest; nur hält er es für seine eigene ergänzende Aufgabe, auf dem Wege der Erfahrung, und zwar der psychologischen Selbstbeachtung, ein System der Seelenlehre aufzubauen, welches eine empirische Bestätigung und weitere Aufführung der Fichte'schen Speculation sein soll. Hierzu soll sich aber keine andere Methode besser als diejenige eignen, welche Eduard Beneke mit so außerordentlichem Erfolg zur Anwendung gebracht hat und die im wesentlichen eine Uebertragung der analytischen und inductiven Verfahrens auf die wissenschaftliche Erforschung des Seelenlebens ist.

Man kann den Namen Beneke's nicht nennen, ohne von Wehmuth und Schmerz über das kampfreiche Leben und das räthselhafte Ende dieses deutschen Denkers ergriffen zu sein. Gewiß, Eduard Beneke ist die tragischste Erscheinung in der deutschen Gelehrtengeschichte der neuern Zeit. Zu Berlin 1798 geboren, zeigt

er eine frühreife Entwickelung. Mit 22 Jahren habilitirt er sich auf Grund der Schrift „De veris philosophiae initiis“ an der berliner Universität, um gegen den einflußreichen und allmächtigen Hegel einen Kampf auf Leben und Tod zu beginnen. Er begnügt sich nicht damit, darzulegen, daß das Verfahren Hegel's, aus einem einzigen obersten Princip ohne Hülfe der Erfahrung alles ableiten zu wollen, so viel werth sei, als wenn jemand ein Haus vom Dache aus bauen wollte, sondern er zeigt auch das Trügliche der vielgerühmten dialektischen Methode auf: kurz, wir haben hier schon in nuce alle Einwände gegen die „absolute“ Philosophie, welche später nach Hegel's Tode von Adolf Trendelenburg, Rudolf Haym und andern vorgebracht wurden. Ja unser junger Erfahrungsphilosoph geht noch weiter. Als im Jahre 1821 Hegel's „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ erschienen waren, trat Beneke mit einer in der Form zwar milden, der Sache nach aber scharf polemisirenden Oppositionsschrift auf: „Grundlage der Physik der Sitten“ (1822). Hier baut er die Sittenlehre auf die Psychologie auf und will im Gegensatz zu Kant's kategorischem Imperativ und dem „Despotismus der Regel“ das Sittliche mit Friedrich Heinrich Jacobi auf das Gefühl begründen. Als eine Art von Programm für die von ihm angekündigten Vorlesungen im Sommersemester veröffentlichte Beneke eine kleine Schrift: „Neue Grundlegung zur Metaphysik.“ Doch sollte er sein Vorhaben nicht ausführen. Auf Betrieb Hegel's wurde ihm von Herrn von Altenstein schon für das bevorstehende Semester jede Vorlesung untersagt. Die vom Minister vorgeschützten Gründe waren allerdings höchst seltsam. In der genannten „Physik der Sitten“ sollte sich eine Einseitigkeit der Betrachtung zeigen, welche sehr geeignet sei, auf die Studenten sittlich nachtheilig zu wirken. Hegel's kleinliches Verfahren ist von der Nachwelt verurtheilt worden und findet neuerdings kaum eine Analogie. Denn wenn man etwa das Verhalten der berliner philosophischen Facultät gegen Eugen Düring hiermit in Parallele stellen wollte, so würde man doch übersehen, daß letzterer durch seine unmotivirten persönlichen Angriffe und maßlosen Gehässigkeiten gegen einige Collegen die gegen ihn verhängte Suspension zum Theil provocirt hat.

Gibt es auch in der Geschichte des Geistes eine Nemesis? Heute mag mancher alte Hegel'sche Extraordinarius, der sich durch jüngere einer beliebten philosophischen Moderichtung angehörende Ordinarien übergangen sieht, es als eine späte, aber doch gerechte Sühne jenes Unrechts ansehen, daß einst die aufgehende Sonne des Meisters keine Nebensonnen dulden wollte. Die spätern

Schickſale Beneke's ſind bekannt. Nachdem er einige Zeit in Göttingen docirt hatte, konnte er ſich erſt nach dem Tode Hegel's in ſeiner Vaterſtadt wieder habilitiren. Seine Vorleſungen wurden allmählich ſehr beliebt. (Es hatte bereits die Decadence der Hegel'ſchen Schule begonnen!) Doch litt der mittlerweile zum außerordentlichen Profeſſor vorgerückte Philoſoph an einer hochgradigen Nervoſität, die ſeine Freunde das Schlimmſte befürchten ließ. Am Abend des 1. März 1854 hatten ihn ſeine Zuhörer zur gewohnten Vorleſung vergeblich erwartet. Es wurden an den folgenden Tagen die umfaſſendſten Recherchen nach ihm angeſtellt: Beneke war und blieb verſchwunden. Das Dunkel, das über den räthſelhaften Tod des Philoſophen herrſcht, iſt bisjetzt noch nicht gelüftet und dürfte nach nunmehr 30 Jahren wol ſchwerlich je aufgeklärt werden.

Eine Reihe grundlegender Werke, die ihn zum Begründer einer jetzt immer mehr zur Anerkennung gelangenden pſychologiſchen und pädagogiſchen Schule machten, hat er während ſeiner göttinger und berliner akademiſchen Lehrthätigkeit veröffentlicht. Er hat in gleicher Weiſe die Logik, die Ethik, die Rechtsphiloſophie und die Pädagogik bearbeitet; aber alle dieſe Zweige hat er auf dem Grundſtamm der von ihm auf neuen Principien erbauten Pſychologie aufgeſetzt. Von allen jenen Schößlingen jedoch hat keiner ſo reiche Blüten getragen wie die Pädagogik. Neben Herbart iſt Beneke der philoſophiſche Herrſcher im Bereiche der geſammten deutſchen Lehrerſchaft.

Beneke's Neubegründung der Pſychologie, welche bei ihm, wie bemerkt, Träger und Mittelpunkt ſeiner geſammten Philoſophie iſt, bezieht ſich ſowohl auf die Grundanſchauung vom Weſen der Seele, als insbeſondere auf die Methode der pſychologiſchen Forſchung. Nach ihm iſt die Seele ein immaterielles Weſen, das aus gewiſſen Syſtemen von Urvermögen beſteht. Dieſe ſind gewiſſer Anregungen von außen vermittels Reize fähig, die von ihnen angeeignet und feſtgehalten werden. Indeß haben jene Urvermögen gewiſſe Grade von Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit. Soweit Vermögen und Reize einander vollkommen durchdrungen haben, tritt das pſychiſche Phänomen des Vorſtellens ein; ſoweit die Reize wieder verſchwunden und die Vermögen wieder frei und unerfüllt geworden ſind, entſteht die Form des Begehrens, während die ſeeliſche Function des Empfindens nach Beneke nichts anderes ſei, als das unmittelbare Bewußtwerden von den Verſchiedenheiten in der Bildung der neben- oder nacheinander gegebenen bewußten Entwickelungen. („Lehrbuch der Pſychologie", §§ 56—69.) Bei Beneke's Lehre, aus deren fruchtbaren

Keimen noch lange nicht für Wissenschaft und Leben genügende Consequenzen gezogen sind, tritt bei tieferem Eindringen in ihren Kern die merkwürdige Erscheinung ein, daß ein scheinbar dualistisch angelegtes System doch schließlich in eine Art Monismus ausmündet. Dadurch, daß alle physiologischen Organe und Organsysteme in ihrer Entwickelung unter Umständen bewußt und so zu Elementen des psychischen Lebens erhoben werden können, wird die qualitative Verschiedenheit zwischen Leib und Seele, deren Zusammenwirken und Wechselwirkung nie Hauptschwierigkeit der bisherigen Psychologie war, gewissermaßen aufgehoben.

Hier ist der Punkt, an den Fortlage's psychologische Forschungen anknüpften, indem er die Fichte'sche Ichthätigkeit, wonach dieses ursprünglich und schlechthin sein eigenes Sein setzt oder vielmehr wonach das Wesen des Ich darin bestehen soll, sich als seiend zu setzen, in eigenartiger Weise, aber freilich nicht ohne Zwang mit dem Beneke'schen „Urvermögen" verschmilzt und hierdurch eine Psychologie gewinnt, die mit ihren Wurzeln in der „Wissenschaftslehre" steckt, mit ihren Ausläufern und ihrer ganzen Verästelung in das Begriffsnetz des Beneke'schen Empirismus verstrickt ist.

Fortlage's Hauptwerk, das „System der Psychologie" (2Bde., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1855) stellt sich zur Aufgabe, „eine auf die Beobachtung im Felde des innern Sinnes fußende Erfahrungswissenschaft von der menschlichen Seele" zu geben. Die Stellung, welche er dieser Wissenschaft innerhalb des menschlichen Erkennens überhaupt anweist, ist eine sehr bevorzugte und beruht darauf, daß ihr Object, der Mensch, zugleich „Gipfel der Natur" und „Basis der Geschichte" ist. „Hierdurch steht er in der Mitte zwischen einem von Körpern erfüllten Raum und einer von Thaten erfüllten Zeit, zwischen einer unermeßlichen Leibwelt und einem unabsehbaren Geisterreiche." . . . „In der Seelenlehre hat alles, was ist, seine höchste Blüte, und alles, was werden soll, nimmt in ihr seinen Anfang." Das ist charakteristisch für unsern Forscher. Bei dem Mangel einer etwa voraufgehenden Metaphysik muß er die Grundprincipien in die Psychologie verweben; da er aber auch verschmäht hat, die praktischen Zweige der Philosophie besonders zu bearbeiten, so hat er zugleich alle Fragen, welche die Ethik, Religionsphilosophie und Aesthetik betreffen, hier mitbehandelt. Das Mißliche und Verwirrende eines solchen Verfahrens wird indeß hier durch eine gewisse logische Systematik, insbesondere aber durch eine durchgängige Einheitlichkeit der Methode beseitigt. Dieser Weg besteht in Selbstbeobachtung und Induction.

Nach zwei, oder vielmehr drei Seiten hin macht Fortlage Front, nicht nur um seine wissenschaftliche Aufgabe zu begrenzen, sondern um sie auch von den Voraussetzungen zu reinigen, welche die bisherige Bearbeitung für nothwendig erachtet hat. Er tadelt die dialektische Psychologie der Hegelianer (Daub, Rosenkranz, Erdmann, Michelet), daß sie unbequem und unfruchtbar sei, indem sie die Aufmerksamkeit durch ein stetes Ueberspringen aus Speculation in Beobachtung in einer unbehaglichen uud für alles consequente Begreifen ungünstigen Unruhe erhalte, daß sie ihre Themata nicht nach dem Maß ihrer Einfachheit und ihres natürlichen Zusammenhanges ordne, sondern dieselben, je nachdem sie von der Dialektik des speculativen Begriffes gelegentlich citirt werden, in bunteste Reihenfolge wie durch Zauberschlag erscheinen lasse, manchmal das Comlicirteste dem Einfachen, z. B. die Modification des Bewußtseins im Wahnsinn dem Bewußtsein selbst voranschicke. Den Hauptfehler bei den genannten Psychologen sieht er darin, daß sie den Anfang der Untersuchungen mit Erörterungen, z. B. über das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zur Natur, belastet, welche als außerhalb des psychologischen Feldes bewiesen angenommen werden. Den Hauptangriff glaubt Fortlage gegen die Hegel'sche Auffassnng des „Geistes" dadurch zu vollführen, daß er nachweist, wie aus dem abstracten Begriff des „Denkens" heraus nie und nimmer solche Urmöglichkeiten" oder „Urvermögen", wie wir sie in der Seele durch Beobachtung antreffen, herzuleiten sind. Ueberdies vermag er sich mit der herben, unnaiven Erklärung des Psychischen, wie es in dieser Schule gebräuchlich, nicht zu befreunden. Keine Thatsache der innern Sinnlichkeit werde unbefangen genossen, ohne durch „die Negativität des übergreifenden Denkens" versalzen und verdorben zu werden. Die Dialektik zehre auch hier alle Unmittelbarkeit und Frische des psychischen Lebens auf.

Verwandter hält er seine Lehre mit der der genetischen Psychologie. So nennt er die Seelenlehre der naturphilosophischen Schule (Schubert, Steffens, Carus u. a.). Nicht an der Hand einer dialektischen Begriffsentwickelung, sondern einer genetischen Naturentfaltung zeigt sie die psychischen Phänomene auf. Aber das ist es, wogegen Fortlage mit aller Entschiedenheit sich wendet. Ungezwungener zwar als die dialektische Seelenforschung habe sie auch die größere Anschaulichkeit für sich. Nichtsdestoweniger sei es doch ganz unwissenschaftlich, wenn z. B. Carus (in seinen „Vorlesungen über Psychologie") die Forderung aufstellt daß man, statt mit der Analyse des völlig entwickelten geistigen

Organismus seiner unendlichen Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit zu beginnen, vor allem die ersten, dumpfen, unbestimmten Regungen der Geisteswelt in unserm Innern aufsuche und von hier aus an der Hand des zeitlichen Processes weiter schreite. Mit Recht vergleicht Fortlage dieses Verfahren mit demjenigen eines Anatomen, der die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Fötus jemand eher lehrte, bevor er den normalen Bau und die regelmäßigen Funktionen des ausgewachsenen Körpers kennen gelernt hat. Der scheinbare Anfang sei keine wirkliche Genesis. Denn wie der normal entwickelte Körper den Anfang seines Wachsthums allerdings in der Fötusentwickelung habe, so finde doch die Fötusentwickelung den Anfang ihrer Erklärung und ihres Verständnisses in der Betrachtung des völlig entwickelten Organismus, da ja die Regel und der Maßstab, wonach der werdende Leib zu beurtheilen sei, nicht eher als in den völlig ausgebildeten Verhältnissen des fertigen Leibes vor Augen tritt. Ganz dasselbe gelte aber auch für die Seelenlehre. Die Principien, welche in der Genesis der Seelenprocesse in undeutlicher Verwirrung angetroffen werden, müsse man aus ihren bunten Complexen zu entwirren und jedes für sich zu entwirren suchen. Was hierbei das Messer in der gröberen, das Mikroskop in der feinern Anatomie leistet, das vermag in der Seelenkunde die Schärfe der den innern Sinn betrachtenden Aufmerksamkeit.

Der dritte Gegner, den Fortlage bekämpfen zu müssen glaubt, ist die descriptive Psychologie, die in der bloßen Schilderung seelischer Zustände ihre Hauptaufgabe sieht. Er vergleicht diese Forschungsmethode mit dem Verfahren eines Physikers, der etwa eine Theorie des Gewitters aufstellen würde und zu diesem Behufe eine möglichst genaue Beschreibung desselben veranstaltete, die möglichen Gestalten des herabfahrenden Blitzes zeichnete, vielleicht auch das verschiedene Rollen des Donners auf Noten setzte, und vor allen Dingen recht viele Nachrichten von merkwürdigen und seltsamen Gewittern, die hier und da vorgekommen, sammelte. Aber außer in dieser descriptiven Methode, die zur Gewinnung wirklicher psychischer Gesetze nicht ausreiche, hätten viele Empiriker auch darin gefehlt, daß sie die seelischen Thatsachen auch schon dadurch zu erklären glaubten, daß sie dieselben blos klassificirten und für jede Klasse eine besondere, ihr entsprechende Möglichkeit annähmen, diese Möglichkeiten aber in ebenso viele psychische Vermögen übersetzten. Hierbei wurden nun die logischen Eintheilungen, welche höchstens zur vorläufigen Uebersicht der gewonnenen oder bereits bekannten Phänomene brauchbar waren, ohne jedes Recht

für Erkenntniſſe realer Vielheit und Verſchiedenheit ausgegeben. Die geſammte Pſychologie mit ihrer complicirten Klaſſification von Kräften und Empfindungen wird verworfen, und nur wenige Stücke findet er brauchbar, um in ſeinen eigenen ſyſtematiſchen Bau aufgenommen zu werden.

Fortlage bezeichnet es als das Charakteriſtiſche ſeiner eigenen Stellung innerhalb der Geſchichte der Pſychologie, daß er zum erſten mal ernſtlich und in ſyſtematiſchem Zuſammenhange die beiden getrennten Gebiete des intelectuellen und des Gefühlslebens aus einer Quelle heraus abzuleiten verſucht habe. Nicht als wenn das innere Verhältniß der beiden Seiten, des Erkenntniß- und Empfindungsproceſſes, nicht ſchon von frühern Forſchern unterſucht worden wäre. Fortlage weiß ſich vielmehr mit Kant mit Bezug auf die in der „Kritik der reinen Vernunft“ durchgeführte Analyſe des Erkenntniß- und Wahrnehmungsapparats in weſentlichen Punkten eins. Freilich hätten Kant und ſeine Nachfolger, wie er meint, nur die aprioriſchen Anſchauungen und die aprioriſchen Urtheilsformen genauer behandelt. Der dritte Factor dagegen, die Senſationen, das A posteriori im Proceß, hätten ſie vernachläſſigt. Unſer Philoſoph erkennt es als ſeine Aufgabe, dieſe Lücke auszufüllen, wobei er zugeſteht, daß allerdings ſchon Fries in ſeiner „Neuen Kritik der Vernunft“ wie in ſeiner „Pſychiſchen Anthropologie“ ihm einigermaßen vorgearbeitet habe. Energiſcher freilich hätte Herbart die Analyſe der Senſationen vorgenommen. Er blieb nicht, wie die alte Pſychologie, bei den bloßen Aſſociationsregeln der Vorſtellungen ſtehen, ſondern ſtrebte danach, dieſelbe auf Grundgeſetze des Vorſtellens zurückzuführen. Auch habe er erkannt, daß jeder Bewußtſeinsact einen Procoß der Hemmung in ſich ſchließe, obgleich ihm die Analyſe dieſes Hemmungsproceſſes nicht gelungen ſei. Herbart's Herbeiziehung der Mathematik zur Stütze der Pſychologie weiſt Fortlage zurück. Umgekehrt müſſe die Mathematik bei der Pſychologie in die Schule gehen, wenn ſie einen genauen Einblick in ihre Grundbegriffe Raum, Zeit und Zahl gewinnen will, da dieſe in der Mathematik wol Grundbegriffe, in der Pſychologie jedoch als pſychiſche Erzeugniſſe anzuſehen ſind, welche in ihre einzelnen Factoren zerlegt werden müſſen. Dagegen hebt Fortlage vielfach die verwandtſchaftlichen Beziehungen ſeiner Pſychologie zur Erkenntnißtheorie des Kantianers Reinhold hervor. Dieſer habe das Erkennen der Außenwelt nicht bei einer bloßen Receptivität ſinnlicher Eindrücke anfangen laſſen, ſondern habe nachgewieſen, daß es ein actives Ingredienz ſinnlicher Erkenntniſſe gibt, welche jene Receptivität durchweg begleitet, nämlich diejenigen,

welche der spontanen Bewegung unserer Glieder entsprechen und hierdurch ein von Kant ausgelassenes Mittelglied zwischen dem A priori und dem A posteriori unserer Erkenntnisse bilden. „Denn ein jedes Glied projicirt, indem es sich ausstreckt, selbst und folglich einen Raum, bringt aber eben dadurch im A posteriori seiner empirischen Existenz eine Veränderung hervor. . . .“ Durch diese Aufweisung des Uebergangsgliedes zwischen dem A priori und dem A posteriori unserer Erkenntniß soll Reinhold den Weg zu einer bessern Theorie der Perception geebnet haben. Endlich ist Fortlage's Stellung zu Schopenhauer als eine solche zu bezeichnen, daß auch der „Wille“ oder „Trieb überhaupt“ das Grundverhältniß des psychischen Wesens als empirischen Ichs bezeichnet, daß „Trieb“ und „Gefühl“ nur zwei verschiedene Seiten oder Anschauungsweisen desselben empirischen Grundverhältnisses sind und daß das Bewußtsein ein Phänomen ist, welches das Triebleben zur wesentlichen Unterlage hat. So viel Verwandtes nun mit der Lehre Schopenhauer's sich hieraus auch ergibt, so total entgegengesetzt sind die ethischen Consequenzen, welche jeder der beiden Denker aus den gleichen Voraussetzungen zieht. Dort der verzweiflungsvolle Pessimismus, der nur noch in der freiwilligen Verneinung des Willens zum Leben den einzig vernünftigen Ausweg aus den Wirren des Daseins sieht, hier ein sonniger Optimismus, einen begeisterte Weltfreude, die alle schöpferischen Triebe weckt und nur in der höchsten Activität die wahre Erfüllung des Lebenszweckes erblickt.

Zu dem von ihm erwählten inductiven Weg hat Fortlage das Vertrauen, daß er ihn sicher zur Gewinnung unzweifelhafter Thatsachen der Erfahrung führt, und daß er auf Grund solcher Thatsachen zu allgemeinen, das menschliche Seelenleben beherrschenden Gesetzen gelangt. Doch diese Grundgesetze stehen nicht isolirt gegeneinander. In ihren Verschmelzungen, Complicationen, Uebergangsprocessen u. dgl. stellen sie einen seelischen Mechanismus dar, als dessen Functionen wir dann die logischen und psychischen Erscheinungen zu erkennen haben. So werden denn die Thätigkeiten des Vorstellens, Begriffbildens, Urtheilens und Schließens, das gewöhnliche Material der formalen Logik, so entwickelt, daß wir ihre psychische Genesis sehen, und schon hier läßt uns Fortlage durchblicken, daß bei ihm Logik, Erkenntnißtheorie und Psychologie aus einem und demselben Boden erwachsen. Dieses geschieht im ersten Bande des „Systems der Psychologie“, der in vier Kapitel zerfällt, von denen das erste vom „Bewußtsein“, das zweite „von den allgemeinen Eigenschaften des Vorstellungsinhalts“, das dritte „von den besondern Eigenschaften des Vorstellungsinhalts“, das

vierte „vom Verhältniß des Bewußtseins zum Vorstellungsinhalt“ handelt.

Wir gehen auf die Einzelheiten dieser Entwickelungen hier nicht ein, sondern wenden uns lieber dem zweiten Bande zu, der die psychische Genesis aller dieser logischen Verhältnisse darlegt und zur Kenntniß der eigenartigen Richtung Fortlage's bei weitem wichtiger ist. Dieser Band zerfällt in fünf Kapitel, von denen das erste mit den „vegetativen Trieben“, das zweite mit den „Trieben im Nervensystem“, das dritte mit der „psychischen Thätigkeit im engern Sinne“, das vierte mit der „Sinnenerkenntniß“, das fünfte mit dem „Willen“ sich beschäftigt. Man sieht, während dort mehr das höhere, intellectuelle Leben des Geistes behandelt wird, ist es hier das Trieb- und Gefühlsleben, das seine Erledigung findet.

Der erste auf dem Wege der Beobachtung gewonnene Begriff ist nach Fortlage der des „Triebes“. Er will ihn weder gegen die Naturwissenschaften noch gegen die Metaphysik als einen psychologischen Fundamentalbegriff vertheidigen; doch verbietet ihm die inductive Methode, zunächst über ihn hinauszugehen. Ein solcher Grundtrieb ist z. B. das „Selbst“, welches nach sich selbst und seiner eigenen Erhaltung strebt, und aus welchem sich infolge dieses Strebens eine Menge von abgeleiteten oder Gegenstandstrieben entwickeln. Diesem Grundbegriffe des Triebes stellt Fortlage einen ebenfalls aus innerer Wahrnehmung gewonnenen Begriff gegenüber, welchen er den Vollkommenheitsbegriff der Innenwelt nennt, weil er der Gradmesser der Vollkommenheit psychischer Entwickelung ist; es ist dieses die „Vernunft“. Hier fängt die Zurechnung unserer Handlungen, also unser moralischer Charakter als Person an. Die wissenschaftliche Feststellung des Verhältnisses beider Begriffe ist ihm um so wichtiger, als zwischen ihnen eine ganze Reihe von Weltanschauungen mitteninne schweben, je nachdem der eine oder der andere in ihnen vorherrscht, und sie wird entweder mehr materialistisch oder idealistisch sein, je nachdem sie mehr der physiologischen oder der ethischen Seite zuneigt.

Jeder Trieb nun geht dadurch, daß ihm der Gegenstand, in Beziehung auf welchen er thätig ist, versagt ist, in einen Zustand der Hemmung über, worin seine Thätigkeit nicht aufgehoben, sondern umgewandelt wird, und in dieser Umwandlung die psychischen Zustände des Aufmerkens, Fragens, Zweifelns, Probirens, Ueberlegens u. s. w., bis hinauf zum methodischen Nachdenken, systematischen Forschen, aber auch freien Wählen hervorbringt. Aus diesem Grundproceß der Seele werden die mannichfaltigen Formen

des Intellects abgeleitet, die also bei Fortlage eine secundäre, complicirte Form des geistigen Lebens ausmachen. So bildet der Trieb in allen Gestaltungen des innern seelischen Lebens den überall und immer wiederkehrenden Einschlag bis hinauf zu den höhern intellectuellen Functionen. Selbst das Bewußtsein, dieses unerklärbarste aller psychischen Phänomene, ist nichts als eine derartige aus der Hemmung des Triebes stammende Thätigkeit, die sich hier als „Fragethätigkeit" documentire. Fortlage sagt in seiner Abhandlung „Ueber die Natur der Seele": „Die Seele erscheint als die höchste Thätigkeit von allen Thätigkeiten der Natur, eine Thätigkeit, gegen deren Beweglichkeit alle übrigen Naturthätigkeiten vielmehr als Leiden und Zwang erscheinen. Was ist die Natur dieser Thätigkeit? Ein einziges Wort spricht es aus und geht der Sache mit einem mal auf ihren tiefsten Grund. Dieses Wort heißt ‹die Frage›. Ein fragendes Wesen heißt ein beseeltes Wesen sein, und wer die Natur der Frage kennt, der kennt die Natur der Seele."

Fortlage geht nun die verschiedenen Stadien dieser „Fragethätigkeit" bis hinauf zur allerhöchsten Erkenntniß durch. Auf diesem Wege zeigt er, wie auch die Entwickelungsgeschichte der Menschheit in einer so aufsteigenden Fragethätigkeit besteht. Ja ihm wird die „absolute", für uns unerreichbare Thätigkeit zum Bilde des Höchsten, was wir zu nennen wissen, der Gottheit. Bei ihr steht alles in Frage. Sie ist an keinen Erfahrungskreis gebunden, sondern erzeugt alle Kreise aus sich selbst und sich wiederum aus allen Kreisen, mit freier Wahl. Geistige Vollkommenheit ist ihr Zustand, Annäherung an diesen Zustand Sehnsucht des Menschengeschlechts.

Läuft so Fortlage's Psychologie religionsphilosophisch aus, so ist er auf der andern Seite wiederum bemüht, immer mehr Fühlung zu erhalten mit der exacten Forschung, insbesondere mit den nervenphysikalischen Bemühungen der neuern Physiologie. Sowie er daher einerseits alle unzweifelhaften Thatsachen der Nervenphysik für sich zu benutzen sucht, so möchte er andererseits auch Einfluß auf die Grundanschauungen der experimentirenden Physiologie gewinnen. Zunächst glaubt er zwei wichtige Folgerungen aus den von ihm gelegten Grundlagen constatiren zu müssen. Erstens die Gewißheit, daß das Bewußtsein keines besondern Organs im Nervensystem bedürfe. Denn jede Nervenfaser, deren innewohnender Trieb eine Hemmung von der Art des Bewußtseins erleidet, wird ebendadurch zugleich Organ und Träger des Bewußtseins, welches daher in einem unaufhörlichen Wechsel seines Wohnsitzes gedacht werden

darf. Die zweite Gewißheit ist die, daß alle künstlichen Hypotheſen zur Erklärung der centripetalen und centrifugalen Nervenwirkungen einer weit einfachern Erklärung aus der innern Beſchaffenheit des Princips der Triebe mit der Zeit zu weichen haben. In dieſem Princip ſind alle räumlichen Unterſchiede aufgehoben, alle Verſchiedenheit iſt hier eine lediglich qualitative, alles Gleichartige iſt als ſolches immer ganz von ſelbſt eins und verbunden, und daher iſt zwiſchen den mit gleichen oder ähnlichen Triebkräften verſehenen Nervenfaſern ohne weiteres ein viel urſprünglicherer und engerer Zuſammenhang, als durch ein ſich in gewiſſen Zeiträumen fortpflanzendes Medium hervorgebracht werden könnte. Nicht erſt auf ſucceſſive Art brauchen ſich die Senſationen vom Sinnesorgan zum Gehirn fortzupflanzen; denn ſie ſind vermöge der Identität des afficirten Triebes in allen Punkten der betroffenen Nervenfaſer in einem und demſelben Moment gegenwärtig. Daſſelbe ſoll ſich auch in den „motoriſchen Vorſtellungen“ documentiren. Man brauche ſich nicht darunter einen ſucceſſiven Impuls vom Gehirn in die Peripherie zu denken; vielmehr iſt ſie, vermöge der Identität des gleichartigen Triebes in ſich, in allen Punkten der betroffenen Nervenfaſer in einem und demſelben Moment zugegen. Wir gehen hier auf die weitern Entwickelungen auf dem Gebiet der Nervenphyſik nicht ein; auch übergehen wir Fortlage's intereſſanten Verſuch, die Erſcheinungen der Nervenelektricität, wie ſie durch die Forſchungen Du Bois-Reymond's und andererer zu einer in ſich faſt ſelbſtſtändig beſtehenden Wiſſenſchaft ausgebildet wurden, mit dem „Triebe“ zu verſchmelzen, wenn er ſich auch gegen eine gänzliche Identificirung noch ſträubt.

Soviel man ſieht, hatte Fortlage die Hoffnung, durch ſeine Triebtheorie nicht nur die Pſychologie auf feſtem Fundament zu begründen, ſondern auch eine gegenſeitige Befruchtung von Pſychologie und Phyſiologie herbeizuführen. Letztere hoffte er dadurch aus den Umarmungen des vor dem Seelenproblem ſtehen bleibenden atomiſtiſchen Materialismus befreien zu können. „Noch gar viele“, ſchrieb er, „gefallen ſich darin, mit der menſchlichen Unwiſſenheit groß und trotzig zu thun, als wäre der Zuſtand der Rathloſigkeit, worin man umhertappt, etwas Vornehmes und Gewaltiges, und würde es ein Unglück für die Menſchheit ſein, wenn ſie in Beziehung auf ihre eigene Seele zur beſſern Beſinnung, zur größern Klarheit gelangte. Doch wird ſich dieſer Zuſtand von ſelbſt ändern, ſobald man die Tragweite der Geſetze des innern Sinnes ermeſſen lernt. Sobald der Quell ſprudelt, wird man trinken.“ Innerhalb der 30 Jahre, ſeitdem das Haupt-

werk seines Lebens erschienen ist, ist ihm diese Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen. Im Gegentheil, die mechanische Atomistik ist im Gebiete der Physiologie zur unzweifelhaftern Herrschaft gelangt. Und Fortlage's psychologisches System hat gerade nach der Seite wohin sein Augenmerk am meisten gerichtet war, bei den Physiologen und Naturforschern, eine verschwindend geringe Wirksamkeit ausgeübt. Die stolze Physiologie schritt ruhig weiter und beachtete, gerade als „Wissenschaft vom lebenden Organismus", nicht die Liebeswerbungen dieser Trieb-Psychologie.

Ein directer Gegner sollte letzterer indeß merkwürdigerweise in jenem Lager erstehen, von dem aus Fortlage wohl kaum einen Angriff erwartet hatte, und zwar seitens des Neu-Kantianismus. Friedrich Albert Lange sieht in seiner „Geschichte des Materialismus" (S. 686 fg.) in dem ganzen Werke Fortlage's ein Muster dafür, was „phantastische Willkür und ruheloser Speculationstrieb" durch das Hineintragen beliebiger Erfindungen in das angebliche Beobachtungsfeld des innern Sinnes leisten könne. Was Lange ihm vorwirft, ist zunächst dies, daß er dem innern Sinne eine Reihe von Functionen zuschreibt, die sonst dem äußern Sinne zugeschrieben werden. Nach Lange's Auffassung ist zwischen innerer und äußerer Beobachtung in keiner Weise eine feste Grenze zu ziehen. „Wenn der Astronom", sagt er, „nach einem Stern sieht, so nennt man das äußere Beobachtung; sobald er aber auf den ersten Blick erkennt, daß er den Mars vor sich hat, so muß er nach Fortlage zugleich den innern Sinn gebraucht haben; denn das Auge sieht nur den hellen Punkt. Der Astronom sieht aber sofort und ohne weiteres Nachdenken den Mars, weil er ihn kennt. Hat er nun deshalb ein anderes Geistesorgan gebraucht als der Mensch, welcher nur den Stern sieht, oder das Kind, welches nur den hellen Stern ansieht und auch von Sternen noch nichts weiß?" Unserm Dafürhalten nach spricht gerade das hier angeführte Beispiel gegen den sonst so scharfsinnigen Historiker des Materialismus und für Fortlage. Lange führt eine andere Stelle aus Fortlage's Werk an, um zu beweisen, wie dieser äußern und innern Sinn in ein ganz irrthümliches Verhältniß zueinander setzt. Die Stelle lautet: „Wer sich durch Studium der Musik und Anhörung meisterhafter Tonstücke zu einer erhöhten musikalischen Auffassung befähigt hat, der bewaffnet seinen äußern Sinn durch den innern, und wenn er hinterher in einem Musiksatze Fehler von Schönheit, Charakteristik von Flachheit, directe Bewegung von Gegenbewegung, Dur von Moll sogleich im Gefühl unterscheidet, so ist das Unter-

scheidungsvermögen hier nicht minder ein durch den innern Sinn bewirktes und hinzugebrachtes, als wie bei einer fremden Sprache, die man erst dann versteht, wenn man sie gelernt hat." Hierauf entgegnet Lange: „Nach unserer Ansicht liegt ein höchst interessantes Problem zukünftiger Psychologie darin, zu suchen, worauf es beruhen mag, daß die mühsam gewonnene Verbindung zwischen Schallempfindung und andern Gehirnthätigkeiten ihre Wirkung später ganz unmittelbar zu äußern scheint. So lange man keine Methode kennt, dieser Frage durch Verfolgung der eigenen Empfindungen oder durch andere Mittel beizukommen, thut man gut, dabei stehen zu bleiben, daß man vermuthlich in beiden Fällen mittels der Ohren hört." Dieses heißt doch für jeden, der unbefangen das Fortlage'sche Beispiel prüft, das Problem ad calendas Graecas verschieben. Fortlage selbst hat auch das Schwierige einer solchen Selbstbeobachtung durchaus anerkannt und die Frage in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt, wenn er sagt: „Daß diese Wissenschaft eine der schwierigsten ist, beruht darauf, daß das Selbsterkennen verwickelter ist als das Erkennen äußerer Objecte. Denn das Organ der Beobachtung des innern Sinnes ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, welches zugleich, in Activität gedacht, die denkende und reflectirende Potenz in uns bildet, sodaß hier gleichsam von einem ungetheilten Punkte aus die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten unsers Erkenntnißprocesses sich verbreiten, welche auch an diesem Punkte ihrer innigsten Berührung noch auf das sorgfältigste unterschieden werden müssen."

Auffällig bleibt es, daß Lange seinen Angriff gegen einen so wenig bestreitbaren Punkt, wie die Thätigkeit des innern Sinnes und seine Verwendung im Dienste psychologischer Selbstbeobachtung, gerichtet hat, anstatt gegen die hypothetische Grundlage dieser ganzen Psychologie, den doch sehr in der Luft schwebenden „Mechanismus der Triebe" sich zu wenden. Außerdem übersieht er, daß das Werk Fortlage's, mag man es als einen Fortschritt in unserer psychologischen Auffassung ansehen oder nicht, doch eins von jenen Büchern ist, welches bei allen Wandlungen der philosophischen Weltanschauung doch durch seinen eigenthümlichen und gediegenen Gehalt einen gewissen dauerenden Werth in der psychologischen Literatur behalten wird. Es ist unglaublich, welch eine Fülle treffender Analysen, feiner Beobachtungen, geistvoller Bemerkungen und origineller Gesichtspunkte sich hier vorfinden.

Endlich will es uns scheinen, daß der Historiker des Materialismus bei der Beurtheilung der wissenschaftlichen Bedeutung Fortlage's sich von einer, bei der ausgeprägten Individualität Lange's

wohl begreiflichen antipathischen Empfindung mehr als recht ist habe leiten lassen. Der philosophische Synkretismus unsers Psychologen, der die einzelnen Elemente seiner Weltanschauung so disparaten Quellen entnimmt, wie der Apriorismus des ältern Fichte und der Empirismus Beneke's ist, konnte einer so geschlossenen und zielbewußten Persönlichkeit wie Lange wenig sympathisch sein. Und dennoch hatten beide Männer einen bedeutungsvollen, gemeinsamen Berührungspunkt; sie begegneten sich in einer Frage, die bei jedem den wichtigsten Theil ihrer philosophischen Lebensarbeit ausmacht: dem unausgesetzten Kampf gegen die materialistische Weltauffassung. Freilich hat jeder von ihnen diesen Kampf mit verschiedenen Waffen geführt. Der Neu-Kantianer Lange giebt die ausnahmslose Geltung des mechanischen Atomismus für die gesammte äußere Natur zu. Mit hingebendem Eifer folgt er den Errungenschaften der modernen Naturforschung, um den Materialismus auf seinem eigenen Gebiete zu schlagen; aber mit derselben scharfen Wendung gegen die „Begriffsdichtung" der gesammten nach-Kantischen Metaphysik, in deren Schmähung und Herabsetzung er mit den vorlautesten Vertretern der Kraft- und Stofflehre wetteifert. Ganz anders ist das Verfahren Fortlage's. Ihm liegt weniger daran, die logischen Widersprüche, in die sich der Materialismus verstrickt, aufzudecken, als vielmehr die Erscheinungsthatsachen der Natur- und Seelenforschung im Sinne seiner eigenen Theorie zu deuten. Dann geht er immer darauf aus, die Unvereinbarkeit unserer sittlichen und ästhetischen Ideale mit den Voraussetzungen der mechanischen Welterklärung nachzuweisen. Hier aber gelangen wir zu dem treibenden Motiv seiner wissenschaftlichen Bestrebungen, zum Kern seiner philosophischen Persönlichkeit.

Zu den wichtigsten metaphysischen Ergebnissen, welche sich aus der Analyse des psychologischen Mechanismus bei Fortlage herausstellen, gehört auch dieses, daß er dahin gedrängt wird, „die Seele nicht als ein egoistisch abgeschlossenes Wesen, oder eine Monade in sich selbst zu fixiren", sondern sie wird ihm zur „flüssigen Größe eines höhern Zusammenhanges oder eines Gesammtcalculs, welcher das Universum umfaßt". Er legt auf dieses Ergebniß deshalb einen solchen Werth, weil er meint, daß, so lange die Psychologie bei der Annahme „von unheilbaren, unvermehrbaren, egoistisch-starren, gegeneinander wie gegen die Materie isolirten Seelenmonaden" beharren wird, das wahre Wesen des organischen Lebens ihr verschlossen bleiben wird. Er beruft sich nicht nur auf die Autorität eines hervorragenden Physiologen seiner Zeit (Rudolf Wagner!), der den Begriff der Theilbarkeit der Seele aufgestellt,

sondern auch auf das Zeugniß des Alterthums, wo der Gedanke eines Zusammenhanges der Seelen in einer allgemeinen Weltseele schon von Pherekydes und Pythagoras her noch bei den spätern Denkern im lebhaften Schwange war und alle Befürchtungen, welche man heute mit dem Begriff der Theilbarkeit verbindet, von vornherein wegfielen. Auch Plato im „Timäos" und Aristoteles in seiner Schrift „Von der Seele" hätten die psychische Theilbarkeit discutirt, ohne daß sie deshalb in Materialismus und Unsterblichkeitsleugnung verfallen wären. Daß Leibniz und Herbart an der Singularität der Seele festhielten, hätte wohl einen mehr negativen als positiven Grund, da sie aus Scheu, über den Zusammenhang und das gemeinsame Band der Seelen irgend etwas Festes zu bestimmen, dasselbe lieber kurzweg geleugnet oder doch ignorirt hätten. Fortlage hat die Zuversicht, durch diese metaphysische Seelentheorie bei weitem besser mit den Naturwissenschaften auszukommen, als dieses die monadologische Seelenlehre vermag. Eine friedliche Vereinbarung zwischen beiden letztern bedürfe doch immer eines sehr geschickten Advocaten, während sie der antiken (Pythagoräisch-Platonischen) Anschauung von der Seele als einer fließenden Größe im zusammenhängenden Calcul eines höhern Weltganzen „mit offenen Armen entgegenfliegen".

Fortlage hat diese wesentlich pantheistische Seelenlehre nirgends in ihrem systematischen Zusammenhange entwickelt. Aber in seinen psychologischen und ästhetischen Studien und Vorträgen*) leuchtet sie überall auf und bildet den dämmernden Untergrund dieser Arbeiten, die seinen Namen weit über die philosophischen Fachkreise hinaus bekannt gemacht haben. Hier verläßt er den strengen Schematismus seines Hauptwerkes und vertauscht die oft durch eine selbstgebildete Terminologie bizarr klingende Sprache mit einer klaren, von einem warmen Enthusiasmus durchwehten Diction. Doch verführt die freiere Form dieser Studien, in denen er sich über die mannichfaltigsten Fragen der Wissenschaft, der Literatur und des Lebens philosophisch ergeht und in denen die ideale, von optimistischer Lebensfreude durchglühte Natur Fortlage's durch bricht, ihn oft zu phantastischem Fluge in jene poetischen Gefilde, in die ihm der kühle Denker nicht mehr zu folgen vermag. Ein dithyrambischer Schwung erhebt ihn dann über die Kleinheit und Enge terrestrischer Verhältnisse. In solchen Fällen erscheint er

*) Vgl. „Vier psychologische Vorträge" (Jena 1867); „Sechs philosophische Vorträge" (Jena 1869), und „Acht psychologische Vorträge" (Jena 1874).

nicht mehr als der ruhige Forscher, der die Resultate seines Denkens darlegt, sondern wie ein begeisterter Seher, welcher gotterfüllt die Geheimnisse eines höhern Lebens, die Tiefen einer dieses beschränkte Dasein überragenden Weltordnung, einer entzückten Schaar von Adepten vorträgt.

Wir versuchen hier eine gedrängte Inhaltsanalyse dieser Arbeiten, welche auch noch aus dem Grunde in unserer philosophischen Literatur einen dauernden Werth behalten werden, weil hier zum ersten mal der Versuch, den philosophischen Essay als literarische Kunstform, die in Frankreich und England längst ausgebildet ist, zu behandeln, ernstlich in Angriff genommen und durchgeführt ist. Was die Arbeiten rein psychologischen Inhalts betrifft: „Ueber die Natur der Seele", „Ueber das Gedächtniß", „Ueber die Einbildungskraft", „Ueber den Charakter", „Ueber die Temperamente", von denen die erstgenannte eine scharfsinnige psychologische Analyse ist, so bilden sie zum Theil sehr schätzbare Ergänzungen zu Forlage's Hauptwerk. Alle aber zeichnen sich durch glücklich gewählte Beispiele zur Illustrirung seelischer Erscheinungen wie durch eine Fülle feiner Beobachtungen aus. Eine nur zum Theil hierher gehörige Studie: „Ueber die Freundschaft", ist eine wahre Perle in dieser Sammlung. Sie scheint mit dem Herzen geschrieben zu sein: so reich und voll pulsirt hier die Empfindung, so fein weiß der Verfasser dem Thema die zartesten Seiten abzugewinnen. Professor Lazarus hat neuerdings in seinem „Leben der Seele" denselben Gegenstand behandelt, und es ist nicht uninteressant, zu sehen, wie zwei Forscher von verwandten psychologischen Ausgangspunkten zu wesentlich verschiedenen ethischen Folgerungen gelangen. „Ueber Materialismus und Idealismus", eine von Fortlage unter den verschiedensten Formen und Gesichtspunkten behandelte Frage, führt in freier Weise die Stellung vor, die er dem wichtigsten metaphysischen Zeitproblem sowie der religiösen Frage gegenüber einnimmt.

Einen mehr historischen Charakter tragen die Vorträge: „Ueber die Kantische Philosophie", „Ueber Jenas philosophischen Ruhm" und „Ueber die Glückseligkeitslehre der Stoiker". Die Studie über Kant ist eine dithyrambische Verherrlichung des großen königsberger Denkers. Diesen verehrt er als „den entschlossenen Mann der reinen Ueberzeugung, als den Begründer des Systems der Wahrheit". Und zwar sei es weniger die „Kritik der reinen Vernunft" mit ihrem wesentlich doch negativen Resultat, als vielmehr die Ethik Kant's, welche er als das Epochemachende in dem Wirken desselben erklärt. Hier sei das Princip des Guten, welches er

von allem überflüssigen Flitterstaat und allen interessanten und großherzigen Anstrengungen entkleidet habe, als „nackte Göttergestalt“ hingestellt. Er habe zuerst das Gesetz des Guten als das höchste Weltgesetz zu verehren gelehrt. Doch habe Kant, fügt der Fichteaner Fortlage hinzu, die Pforten einer neuen Welt mit mächtiger Faust nur aufgerissen, aber man dürfe den Eingang nicht schon für die neue Welt selbst halten. Erst Fichte, dieser „trockene Feuergeist“, erscheint ihm als der Culminationspunkt alles speculativen Denkens, als der Begründer des reinsten und echtesten Idealismus, bis zu welchem der Menschengeist sich überhaupt emporzuschwingen vermag. Höchst interessant ist die Abhandlung über Jenas philosophischen Ruhm. Im Andenken an jene große und inhaltsvolle Zeit zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts hebt sich ihm das Herz in Begeisterung, und mit Stolz sieht er auf jene Tage zurück, wo „Segel an Segel sich aufspannte, um den gottbeseelten Hauch des gewaltig arbeitenden Menschengeistes zu empfangen, als eine neue Triebfeder der Weltgeschichte, nämlich die Triebfeder der Vernunft“. Damals sah sich die Philosophie „von dem ganzen Zauber angeweht, welchen Entdeckungsfahrten in fremde Landstriche, Eroberungszüge in unbekannte Wildniß mit sich bringen. Die Wunder keiner Reise gleichen denen einer solchen philosophischen Entdeckungsfahrt, auf welcher, wie durch Magie hervorgerufen, Welten in der innern Anschauung sich enthüllen, von denen bisher die Ahnung mangelte, voll Reichthum und Ausbeute, voll Aussichten in die weiteste Zukunft“. Der die Ethik der Stoiker behandelnde Essay führt ihn zum classischen Alterthum zurück. Hier verweilt er gern, hier kann sich sein ganzer Schönheitsenthusiasmus entfalten. Mit Vorliebe sucht er für die engen Beziehungen zwischen Philosophie und Kunst, wie sie das 19. Jahrhundert anstrebt, seine Vorbilder in Hellas. „Die Ideale schöner Kunst befähigen in einem ebenso hohen Grade, die höchsten Vernunftideen in sich zu erzeugen, als die philosophische Erzeugung dieser Ideen einzig und allein die Mittel bietet zum wahren Verständniß jener Ideale. Daß im Alterthum die Griechen das vorzugsweise harmonische Volk waren, bewiesen sie neben den Schöpfungen ihrer weltbeglückenden Philosophie und im engen Zusammenhang mit diesen ganz besonders dadurch, daß ihnen der schöpferische Gottesgeist die idealen Verhältnisse der Menschengestalt, als der plastischen Seite des göttlichen Ebenbildes, zu offenbaren vermochte. Der plastischen Harmonik von Hellas ist, in ähnlichen Zusammenhängen und in entsprechender Weise, die musikalische Harmonik des modernen

Europa als eine Offenbarung von gleicher Tiefe und Classicität zur Seite getreten."

Noch eingehender werden diese Beziehungen zwischen der lyrischen Melodik des christlichen Weltalters und der plastischen Harmonik des Alterthums in dem schönen und tiefsinnigen Essay „Das musikalische System der Griechen" entwickelt. Fortlage hatte sich mit musikhistorischen Studien sehr gründlich beschäftigt, wovon auch sein aus den Quellen geschöpfter Beitrag „Musik und Rhythmik" zum Artikel „Griechenland" in Ersch und Gruber's „Encyklopädie" zeugt. Durch den genannten Essay zieht sich ein durchaus mystisches Etwas, dem er Worte zu verleihen bemüht ist. Bald ist es die antike Vorstellung von der Sphärenmusik des Weltalls, die er in seiner Weise deutet; bald sind es die modernen Forschungen über die mathematischen Grundverhältnisse der Musik, welche ihn die Schönheit dieser „innern Zahlenwelt" mit der Harmonie der äußern Welt in Parallele bringen läßt: „Sobald die Musik zur Anschauung gelangte als eine innere Zahlenwelt von Intervallen und Accorden, als ein innerer Tempelbau von eigenthümlicher Art, da gewannen ihre Grundlagen eine Selbstständigkeit in der Anschauung, von welcher sich nicht besser ein vorläufiger sinnlicher Begriff mittheilen ließ, als indem man die Schönheit der innern Architektur an die Schönheit der äußern Architektur des Weltbaues festknüpfte und die äußere Architektur für die innere zum Bilde nahm." Aber die Zahlen der Physik sind doch nur Zahlen lebloser Stoffe, während ihm die Zahlen der Musik als Zahlen „lebendiger Willensimpulse" erscheinen. Hier vertieft sich Fortlage immer mehr in eine Art von dunkler Zahlenmystik, daß man einen Adepten der alten Pythagoräischen Schule zu hören glaubt: „Ohne Zweifel steht die körperliche Zahl mit der Seelenzahl, die physikalische Zahl mit der musikalischen Zahl in einem gewissen Verhältniß"; dann verliert er sich in die Untersuchung dieser Verhältnisse, wobei es ihm aber weniger um die Eruirung eines diese Verhältnisse zum Ausdruck bringenden Gesetzes, als um eine symbolische Gegenüberstellung der Tonwelt und der Geister- und Empfindungswelt zu thun ist. Ihm sind die Sphären, welche nach den musikalischen Zahlen rotiren, nicht „draußen", sondern „in uns selbst". . . . „Sie gehören einerseits zu uns, aber andererseits sind es doch auch wieder ihre Gesetze, welche uns beherrschen; und insofern sind sie größer als wir, und gehören wir auch wieder zu ihnen. Wir fühlen uns durch sie in uns emporgehoben, in eine geistige Urwelt zurückerhoben."

Wir gelangen zu den zwei umfangreichsten Essays dieser drei

Bände. Sie sind für Fortlage's Denk- und Empfindungsweise höchst charakteristisch und führen uns in das Wesen des Mannes besser als seine systemathischen Werke ein: „Ueber das Gastmahl des Plato" und „Ueber Novalis und die Romantik."

Wie Plato überhaupt von Fortlage aufs höchste verehrt wird, so bewundert er insbesondere die mythisch-symbolisirende Form, vermittels deren der griechische Denker die tiefern Beziehungen der physischen und idealen Welt in Bildern uns näher zu bringen liebt. „Der Philosoph als solcher", sagt Fortlage, „wird sich immer nur an den abstracten Gedanken festhalten müssen. Für ihn gibt es keinen Mythus, sondern für ihn gehört alles mythologische Bild nur dem außerwissenschaftlichen Erkenntnißkreise an und er wird dasselbe, wie das Todesgewand des Herakles in den Flammen des Scheiterhaufens, so in den Gluten der Speculation zurücklassen. An die Stelle des Mythus tritt hier, was Plato die Dialektik nennt, die Arbeit abstracter Begriffsrechnung. Dabei bleiben aber doch auch für den, welcher die Zusammenhänge der Platonischen Gedanken bis in ihre Tiefen durchdringt, seine in wundervollem Glanze der Poesie strahlenden Mythen immer von großem Werthe, nicht blos darum, weil sie das aus der angestrengten Beschäftigung mit den höchsten und wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit quellende Begeisterungsfeuer in so lebendiger Weise von sich strahlen, sondern auch darum, weil sie durch die Tonangabe der Stimmung, in welcher Plato philosophirte, den besten Anreiz gaben, die in dieser Stimmung zuerst erfundenen Gedanken auch derselben Stimmung gemäß wieder vollständig und lebendig, nicht einseitig und dürr, in dem eigenen Innern hervorzubringen und gleichsam nachzuerfinden." Kann man offener und überzeugender den Einfluß schildern, den das Studium Plato's auf ihn selbst ausgeübt hat? Aber Fortlage hat nicht nur seinen Stil an Plato's Diction herangebildet; er ist auch tief in den Geist des griechischen Denkers eingedrungen und hat so seine eigene Denk- und Empfindungsweise gewissermaßen platonisirt.

Nichts ist so geeignet, dieses zur Anschauung zu bringen, als die genannte Studie über das Platonische „Symposion". Ist das letztere in Bezug auf Composition, Charakteristik der auftretenden Personen und sich steigernde Spannung ein dramatisch-philosophisches Kunstwerk genannt worden, so darf die Fortlage'sche Arbeit ebenfalls den Namen eines mit künstlerischem Sinne durchgeführten Essay beanspruchen, welcher den Geist des griechischen Originals congenial zu reproduciren bemüht ist.

Die Erosidee des Platonischen Werkes ist ihm eine jener tiefen

und unerschöpflichen Gedankenquellen, welche so befruchtend für die Ideenbewegung ganzer Jahrtausende gewesen sind. „Was bedeutet aber der Eros bei Plato? Er ist die personificirte Darstellung des in den Geselligkeitstrieben aller lebenden Wesen vorkommenden begeisterten Wirkens.“ Eros ist der letzte Grund dieses Wirkens, und zwar als ein „Trieb“ von seelischer Natur aufgefaßt, welcher, so wie er sich einerseits in den menschlichen Seelen nach gewissen Reizen und Motiven entzündet, andererseits sich auch schon als ein Urtrieb bis in die Tiefen der verborgenen Abgründe der Weltseele hinab erstreckt“. . . . „Eros ist das Wirken der ursprünglichen Bildungstriebe, aus denen alle Fülle und Frische der Natur aller Frühling, alle Jugend, alles Lebensfeuer und aller Lebensmuth strömt, und worin die universelle Naturseele ähnlich ihr großes Werk treibt, wie die menschliche in Künsten und Wissenschaften ihre kleinen Werke vollbringt.“

So wäre denn nach Fortlage's Deutung Eros etwa jener Erdgeist in „Faust“:

In Lebensfluten, im Thatensturm
Wall' ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Ach nein! damit scheint die Function dieses Platonischen Dämons noch nicht erschöpft.

Auch im Menschenleben, und hier vorzugsweise, ist nach Fortlage's Auslegung der Eros sichtbar. Alles, was die Geselligkeit der Menschen, ihre Lebensfreude, ihr Wohlergehen, ihre Gesundheit, ihre Ehre erhält und vermehrt, trägt auch dazu bei, ihre Seelen zu binden und aneinanderzuketten, und zwar nicht durch äußere Staatsverträge, sondern durch Harmonie und gegenseitiges Verständniß. Diese innere Bindekraft der Seelen ist — Eros. Diesem Gedanken gibt Sokrates in dem tiefsinnigen Mythos der Diotima einen so herrlichen Ausdruck.

Wir wissen nicht, was die Philologen zu dieser Deutung gesagt haben; jedenfalls weist Fortlage jene viel populärere und bekanntere Auffassung zurück, wonach Eros das Symbol philosophischer Begeisterung sei, wie sie in Sokrates erscheine. Diese enge und einseitige Fassung, ruft Fortlage aus, treffe den tiefen Sinn Plato's nicht. „Jener Dämon“, fährt er fort, „dessen Werk es ist, wie

Diotima ſagt, die Schönheit hervorzubringen, kann nur das perſonificirte Symbol der Weltſeele ſein, deren Thätigkeit es iſt, einerſeits immer neue Kräfte und Triebe aus der Region des Unſterblichen in das erſcheinende Daſein herniederzuziehen, andererſeits das herabgeſunkene und erniedrigte Seelenweſen wieder zu ſeiner urſprünglichen Klarheit und Gottähnlichkeit emporzuläutern." . . . „Die menſchliche Natur, läßt Sokrates die Diotima ſprechen, iſt productiv ſowohl leiblich als geiſtig. Aber nur unter dem Einfluß der Schönheit gelingen ihre Werke, im Häßlichen mißrathen ſie. Denn allem Göttlichen iſt das Häßliche unangemeſſen, das Schöne aber angemeſſen. Daher das Schöne alle Hervorbringungen ebenſo ſehr begünſtigt und erleichtert, als das Häßliche ſie verhindert und verzögert. Das Werk des Eros iſt aber darum die Hervorbringung im Schönen, weil die Productivität das Unſterbliche im Sterblichen iſt. Denn nur durch Hervorbringung von ihresgleichen nimmt die ſterbliche Natur an der Unſterblichkeit theil."

Aber Diotima unterſcheidet drei Stufen von Hervorbringungen, welche Eros bewirkt: ſchöne Geſtalten, ſchöne Thaten und ſchöne Werke; über dieſen aber ſteht die Wiſſenſchaft, welche ſich an der Betrachtung der abbildlichen Schönheit zur Erkenntniß der in ihr erſcheinenden urbildlichen Schönheit aufſchwingt. Dieſe höchſte Wirkung des Eros beweiſt, daß die wahre Deutung dieſes Mythos nicht eine „hiſtoriſch-pſychologiſche", ſondern eine „kosmiſche" und in Beziehung auf das Menſchenleben eine im höchſten Sinne „ethiſche" ſein muß. Nach einer die Compoſition des Dialogs bis ins einzelnſte zerlegenden Analyſe lautet der Schluß dieſer paraphraſirenden Studie: „Unter den göttlichen Ideen des Guten, Wahren und Schönen wurde die letzte als Aphrodite zum höchſten Range emporgehoben. In Aphrodite vereinigt ſich das höchſte Weſen mit der höchſten Schönheit im unſterblichen Leben: wogegen Eros als das Getriebe des Guten den welterſchaffenden und welterlöſenden Vorgängen in Natur und Geſchichte angehört. Dieſe Parteinahme für die Idee der Schönheit charakteriſirt die Stellung des Plato gegen die andern Sokratiker, insbeſondere gegen den Moraliſten Zeno und den Logiker Ariſtoteles. Einen ſo hohen Rang konnte Plato der Schönheit aber nur anweiſen durch das dialektiſche Verfahren, ſie aus einer geſtalteten Schönheit in eine geſtaltloſe, aus einer plaſtiſchen Körperſchönheit in eine muſikaliſche Seelenſchönheit zu überſetzen. Höher als die Bildwerke des Phidias, welche das Unſterbliche in taſtbare Naturformen umbilden, preiſt er durch den Mund des Alcibiades die Melodien des Marſyas und des Olympos, welche ſich unmittelbar in die Seele ſchleichen, ſie willenlos ge-

fangen nehmen, sie mit unwiderstehlicher Geistergewalt hinziehen, wohin sie wollen, und ihr idealere und vollkommenere Göttergestalten in inwendiger Hervorbringung vorzaubern, als die bildende Kunst durch die äußern Mittel ihrer Nachahmung jemals erreicht. Wird nun dieser Seelenzustand, diese active Theilnahme an der höchsten Schönheit noch dazu als reines Denken, mit Ausstoßung alles sinnlichen Flötenspiels erreicht, so ist dieses nicht mehr eine abbildliche, sondern eine urbildliche Musik des unsterblichen Lebens selbst zu nennen; sodaß diesem Ideenzusammenhange zufolge Philosophie und wahre Musik nicht nur als innig verwandt, sondern sogar als identisch erscheinen."

Wie Fortlage an dieser Blüte antik-philosophischer Erotik sein eigenes Innere entzündet und mit seinen Ideen zu verschmelzen strebt, so sucht er in „Novalis und die Romantik" auf dem Boden moderner Mystik und theosophischer Schwärmerei nach einem ähnlichen Amalgam von Poesie und Philosophie. Friedrich von Hardenberg ist ihm der höchste Repräsentant nicht nur der poetischen, sondern auch der philosophischen Romantik. Er verkennt nicht, daß „in Beziehung auf alles, was der Dichtung Vollendung und Abrundung, Ausarbeitung und Meisterschaft verleiht", Novalis von andern übertroffen wird; in Beziehung auf jenen märchenhaften Seelenzauber jedoch, mit dem uns seine Poesie gefangen nimmt, stehe er nicht nur unerreicht, sondern sogar ohne Nebenbuhler da, als „ein Mensch, dessengleichen es überhaupt nur einen einzigen gegeben hat". Liegt in diesen Worten offenbar eine poetische Ueberschätzung des Novalis vor, so wird uns mehr das an ihm hier interessiren, was Fortlage seine „philosophische Romantik" nennt. Diese wird definirt als „die Denkart, nach welcher der Zustand der Unsterblichkeit, welchen wir im religiösen Glauben als nach unserm Tode eintretend erwarten, bereits als im gegenwärtigen Zustande im Verborgenen vorhanden angenommen wird, sodaß wir uns schon jetzt in die uns einst erwartenden Zustände einleben und hierdurch auf höhere geistige Vollkommenheitsgrade vorbereiten können." Was heißt dieses? War der fromme herrnhutische Verfasser der „Hymnen an die Nacht" und der „Lehrlinge zu Sais" wirklich im Besitze jener „Denkart", welche die etwaigen jenseitigen Seligkeitszustände bereits hier vorwegnimmt, so wird der königliche Salinenassessor Friedrich von Hardenberg fast auf eine Linie mit den Orphikern und Mysterienlehrern des Alterthums und mit den Religionsstiftern Hochasiens gestellt. Hat Fortlage das wirklich gemeint? Als Psychologe von Fach weiß sich Fortlage zu helfen. Er erfindet ein besonderes „Organ" für diesen gottbegnadeten Dichter-

Philoſophen. Novalis hatte ein „poetiſches Vernunftorgan", welches ihn in den Stand ſetzte, die Erkenntniß der göttlichen Dinge, welche ſonſt auf dem Wege ſpeculativen Denkens erreicht wird, „im Gefühl, in der Ahnung und im Gewiſſen" mit unmittelbarer Gewißheit zu ergreifen. Er möchte ihn jedoch weder mit den ſogenannten Gefühlsphiloſophen Jacobi, Schleiermacher und andern, noch mit den Myſtikern Tauler, Jakob Böhme und Thomas a Kempis vergleichen. Denn hier ſei die theoſophiſche Offenbarung nur paſſiv, „wie das Ohr gegen die gehörte Stimme, das durſtende Feld gegen den Gewitterregen". Jenes poetiſche Vernunftorgan ſei eine Anlage, könne nicht nur ausgebildet und geſteigert werden, ſondern es könne auch in Platoniſcher Weiſe das wiſſenſchaftliche Denken zu Hülfe nehmen, um ſich von den Principien des exacten Verſtandes leiten und führen zu laſſen. Es iſt gewiß nicht leicht, von dieſem neuentdeckten „Organ", welches ebenſo ſehr dem Empfinden als dem Denken dienen ſoll, ſich eine wiſſenſchaftlich oder methodologiſch klare Vorſtellung zu machen. Am nächſten liegt noch Schelling's berühmte „intellectuelle Anſchauung", die hier als Analogie heranzuziehen wäre. Doch welchen Zweck verfolgt Fortlage mit der Creirung einer ſo merkwürdigen Geiſtesfunction? Er kann kein anderes Ziel haben, als den Nachweis, daß der Romantiker Novalis in letzter Inſtanz den Ideen des Fichte'ſchen Syſtems nur in ſeiner Weiſe Ausdruck gegeben habe.

Die Parallele zwiſchen Novalis und Fichte iſt auch im hohen Grade geiſtvoll und gewiß mit das Tiefſte und Eigenartigſte, was Fortlage geſchrieben hat. Anfangs berührt der Vergleich zwiſchen dem frommen romantiſchen Dichter, den eine viſionäre Sehnſucht nach dem Jenſeits erfüllt, mit dem rigoroſen und männlichen Ethiker gewiß ſeltſam. Fichte ſelbſt ſagt einmal: „Es gibt keinen größern Gegenſatz als das moraliſche Geſetz, das uns zum Handeln im Dieſſeits auffordert, und die poetiſche Offenbarung, die uns ahnungsvoll eine Urwelt im Jenſeits eröffnet." Und doch weiß Fortlage dieſer Parallele die tiefſten Beziehungen abzugewinnen. In dem Coincidenzpunkt dieſer beiden Seiten liegt der Kern im philoſophiſchen Charakter Fortlage's ſelbſt, der letzte Grund ſeiner Weltanſchauung, das Geheimniß ſeiner eigenſten Perſönlichkeit.

„Die Fichte'ſche Philoſophie", ſagt er, „erkennt, daß das Moralgeſetz das Grundgeſetz des Weltalls ſei. Aber in unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt dieſes verdeckt. Das Leben iſt von Ereigniſſen voll, welche uns glauben machen könnten, daß das Moralgeſetz eine bloße Ueberſpannung des ſich überhebenden Menſchengeiſtes ſei". „Sobald wir in die Pforten der Urwelt treten, behauptet Novalis,

wird sich der Zusammenhang der Dinge unserer Anschauung so darstellen, wie ihn die Philosophie denkt, aber nicht anschaubar machen kann.

Schmerzhaft muß jedes Band zerreißen,
Was sich um das innere Auge zieht.

Die Fichte'sche Philosophie beweist, daß die physischen Gesetze nicht die Grundgesetze des Universums, sondern die Gesetze einer beschränkten Erscheinungssphäre sind. Unsere Anschauung stimmt mit dieser Erkenntniß nicht überein. Sie leitet uns leicht zum Glauben, daß die physischen Gesetze die Grundgesetze des Universums sind. Novalis behauptet, daß dieser Zwiespalt sich ausgleichen wird, sobald sich die Pforten der Urwelt uns öffnen. Die physischen Gesetze werden uns dann ebenso wenig noch als die Grundgesetze aller Dinge in der lebendigen Anschauung erscheinen, als sie es jetzt dem Philosophen in Gedanken thun. Die Fichte'sche Philosophie beweist, daß das Bewußtsein der Urzustand der Existenz ist, das Grundprincip, aus welchem alles übrige, dasselbe aber aus nichts anderm, abzuleiten ist und ausfließt. Die Erfahrung zeigt im Gegentheil das Bewußtsein als einen aus unbewußten Zuständen entwickelten Zustand, als ein Abgeleitetes. Novalis glaubt, daß die Unsterblichkeit das Räthsel der durchgängigen Uebereinstimmung der Anschauung mit dem, was wir durch Philosophie denkend erkennen, was aber in der gegenwärtigen Anschauung der Erscheinungswelt größtentheils verdeckt liegt, löse. Als Resultat dieser Parallelen ergibt sich für Fortlage, daß der poetisch-mystische Glaube des Novalis sich nicht mit dem christlichen Kirchenglauben decke. Denn dieser letztere sei die Annahme von Wahrheiteu, welche auf einem andern Grunde beruhen als auf dem der reinen Vernunft, während Novalis gerade umgekehrt den Glauben an die Anschaubarkeit aller aus reiner Vernunft entspringenden Wahrheiten verkünde. Die Symbole und Ideale menschlicher Cultur und menschlicher Kunst sind für Novalis keine leeren Phantasiespiele, sondern Andeutungen, Vorausnahmen und Hoffnungszeichen dessen, was in gereiften Zuständen unsers Daseins einst unser erwartet."

Daß Fortlage in dieser Verschmelzung der Fichte'schen Wissenschaftslehre mit der Mystik Hardenberg's die höchste philosophische Syntheſe gesehen habe, zu welcher die Menschheit sich erheben könne, erschiene nicht recht glaublich, wenn er nicht selbst überall das Hineinspielen des mystischen Elements in die philosophische Erkenntnißthätigkeit durchblicken ließe. Der wissenschaftliche Ausdruck für diese Weltanschauung ist der transscendente Pantheismus, zu dem er sich bekannt. Das „absolute Ich" ist hiernach der höchste

denkbare Begriff, es „überragt die Raum- und Zeitwelt, die Natur und die Weltgeſchichte". Seinem Weſen nach iſt es weder, wie die Pantheiſten wollen, unbewußter Weltgrund, noch, wie der Theismus behauptet, bewußtes Individuum. Das Verhältniß des endlichen Ichs zu dem abſoluten Ich, d. h. zur Gottheit, beſtimmt ſich danach, ob die erſtern ein autonomes Denken ausüben und das moraliſche Geſetz in ſich ſpüren; in dieſem Falle ſind ſie identiſch mit dem abſoluten Urgrund. „Geiſt" iſt die Selbſtbeſtimmung und Selbſtbethätigung. „Geiſt" iſt ihm ſo in echt Fichte'ſchem Sinne das durch und durch „Freie", „Unberechenbare", das Vermögen, etwas ganz Neues, noch nie Dageweſenes in die Welt zu ſetzen. Was ſind alle Wunder gegenüber dem einen, das in dem Begriffe „Geiſt" liegt? Fortlage hält es für eine ſchwächliche Anſchauung, wonach der Geiſt den Wirkungen der Naturgeſetze gegenüber ohnmächtig ſein ſoll. Im Gegentheil, jede pſychologiſche Selbſtbeobachtung zeige, wie ſehr er im Stande iſt, die Wirkſamkeit der Geſetze der ſinnlichen Sphäre bald zu ſteigern, bald zu vermindern. Aber zwiſchen Geiſt und Geiſt beſteht kein Unterſchied. Im ewigen Zuſammenhange mit dem Urgeiſt wird dieſer, ſoweit er in unſern Geiſt eindringt, zugleich ein Theil unſerer ſelbſt. Dieſes offenbart ſich am ſtärkſten in der Liebe, welche nichts iſt als eine gegenſeitige Entzündung und Erregung der Geiſter in ihrem tiefſten Innern. Dieſe ſeeliſche Wechſelwirkung wäre aber nicht möglich, wenn ſie nicht in ihrer Tiefe im Urgeiſt communicirten. Fortlage ſieht alſo in der ſittlichen Autonomie und intellectuellen Selbſtſtändigkeit der endlichen Geiſter den Grund ihrer Identität mit Gott, was vielen ebenſo widerſprechend erſcheinen dürfte als der ganze Begriff des „transſcendenten Pantheismus", ſo ſehr man auch mit Fortlage ſich bemühen mag, nachzuweiſen, daß bei aller Innigkeit, in der man ſich das Enthaltenſein der Welt im „All-Einen" denkt, letzteres dennoch im eigenthümlichen Daſein über die Welt hinausreichen ſoll. Fortlage zeigt hier, obwol von andern Vorausſetzungen ausgehend, vielfache Berührungspunkte mit dem Philoſophen Krauſe, deſſen „Pan-en-theismus" einen ähnlichen Vermittelungsverſuch zwiſchen zwei entgegengeſetzten Welt- und Gottesanſchauungen unternimmt.

Dieſer metaphyſiſchen Grundanſicht entſpricht ſeine ſittliche Lebensauffaſſung, welche durch und durch optimiſtiſch iſt. Sie deckt ſich aber ſo ganz mit der Gemüthsrichtung unſers Philoſophen, daß überall in ſeinen Schriften das geſättigte Bild innerer Harmonie uns entgegentritt. Wer ſich in Fortlage's Werke dauernd vertieft, muß für die Perſon deſſelben eine tiefe Sympathie faſſen.

Hinter dem weltfreudigen Optimismus und der vornehmen Idealität seines Sinnes tönt eine poetisch-religiöse Grundstimmung entgegen. Doch artet diese niemals in eine passive Gefühlsseligkeit aus. Im Gegentheil, ein thatkräftiger, fast Faustischer Lebens- und Erkenntnißdrang erfüllt unsern Denker. Nur verzweifelt er nicht, wie der Held der Goethe'schen Dichtung. Vielmehr sieht er überall die Ströme geistigen Lebens, unergründlich wie der ewige Urquell, aus dem sie strömen, auf- und niedersteigen. Da wird es weit und hell in seinem Herzen, denn er hat das hohe Bewußtsein, dieses heilige Alleben nicht nur in sich abzuspiegeln, sondern auch ein unvergänglicher Sammelpunkt desselben zu sein. Indem er das stolze Wort ausspricht: „Der Mensch ist Geist," quillt ihm aus dieser Einsicht als Grundstimmung des Lebens „die Heiterkeit der Hoffnung und die Herzenswärme einer guten fröhlichen Zukunft" entgegen.

Eine Weltanschauung von dieser hochgestimmten Zuversicht und dieser warmen Heilsfreudigkeit wird freilich in unserer Zeit, in der pessimistische Verzweiflung und quietistische Weltflucht als der Weisheit letzter Schluß vielfach angepriesen wird, vielen Ohren gewiß fremdartig genug klingen, und auch eine Philosophie, welche so sehr an das unzerstörbare speculative Bedürfniß und die idealern Triebe der Menschheit appellirt, muß in einer Periode, wo eine thatsachenfrohe, aber gedankenarme Empirie stolz ihr Haupt erhebt, ihre Anhänger erst suchen. Ein Ton insbesondere will gar nicht zu dem Concert der Gegenwart stimmen. Die heutige Welt hallt wider von dem Lärm und dem Wuthgeschrei der particularen Rassen- und Nationalitätenkämpfe. In solchem Treiben steht Fortlage, der Sohn unserer classischen Epoche in Literatur und Philosophie, den „Tod der Menschheit". Immer und immer wendet er den Blick auf die gemeinsamen Aufgaben der Nationen und Staaten; hoffnungsvoll sieht er der werdenden Zukunft entgegen, in der die Macht der Ideen unserer großen Dichter und Denker sich doch in den Institutionen der Völker bewahrheiten werde. Und wie er fort und fort Deutschland als den heiligen Herd ansieht, auf dem das Feuer der philosophischen Forschung nie erlöschen werde, so will er auch, daß die Schätze der deutschen Philosophie nicht nur nationale zu bleiben verurtheilt sein mögen, sondern daß sie immer Gemeingut der civilisirten Welt würden. Schon sieht er halb diese Hoffnung erfüllt; denn schon von vielen Seiten her leuchtet ihm der Widerschein jener Flamme herüber, die die deutsche Speculation entzündet. „Von den Küsten Finnlands wie von den Fluren Saint-Louis in Missouri, von den Eisfeldern Petersburgs wie von dem

Meerbusen Neapels, von den Steppen Ungarns wie von den Thürmen Madrids lacht ihm diese frohe Versicherung entgegen."

Fortlage gehört nicht zu den Männern, welche die philosophische Forschung als nunmehr abgeschlossen betrachten: vielmehr hält er die Erneuerung der Speculation für die unausbleibliche Aufgabe der Zukunft. Wie er sich die Neubelebung der Philosophie denkt, hat er nicht überall in gleich präciser Weise ausgesprochen. Bald ist es die Vermählung der exacten Naturforschung mir der Speculation, von der er sich eine tiefere Erfassung der Natur verspricht, als der Materialismus es bisher vermocht; bald will er auf dem Wege der psychologischen Erfahrung und vermittels der „Pfropfung" aller historischen und aller Geisteswissenschaften auf den saftreichen Stamm der Seelenlehre eine wahrhafte Erneuerung menschlichen Wissens erzielen, bald aber auch erhofft er von einer religiösen Vertiefung der Geister eine Wiederbefruchtung und Verjüngung der Philosophie. Bald erscheint ihm die eine, bald die andere Ansicht wahrscheinlicher, wie überhaupt eine durchgehende Consequenz der Anschauungen vergeblich bei ihm zu suchen ist. In allem Einzelnen fein, sinnig und überraschend geistvoll, wird man durch das Ganze seiner Ideen nur schwer einen einheitlichen Faden verfolgen können. „Die freie Philosophie", sagt er, und charakterisirt unbewußt sich selbst, „welcher das Leben ein göttliches Geheimniß ist, in welchem sie forscht und gräbt, verlangt feine Herzen und sinnige Geister, welche nicht ungeduldig sogleich ans Ziel rennen wollen, sondern Geduld und Langmuth genug besitzen, um zweifelhafte und schwebende Gemüthslagen auszuhalten. Im Gedränge des religiösen Parteitreibens, wo dem Menschen die Pistole auf die Brust gesetzt wird, ob Glauben oder Unglauben, ob Theismus oder Atheismus — da entweicht die Philosophie." Diesen ruhigen, allseitig erwägenden, doch wenig kritischen Charakter trägt auch Fortlage's historisches Werk: „Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant" (1852). Das Buch gilt, obgleich es seinen Stoff nicht bis auf unsere Gegenwart fortführt, jetzt noch als eine der besten und lichtvollsten Darstellungen dieser philosophischen Periode. In bewunderungswürdiger Weise versteht es, die überwältigenden Gedankenmassen zu gruppiren. Dabei treten die einzelnen philosophischen Gestalten scharf und plastisch heraus.

Wir schließen hieran die Erwähnung eines andern historischen Werkes Fortlage's, der schon sehr früh (1839) erschienenen „Vorlesungen über die Geschichte der Poesie", eines Buches, welches keineswegs die Vergessenheit verdient, der es verfallen zu sein

scheint. Es theilt die Vorzüge und Fehler fast aller Schriften dieses Autors. Bei dem überwuchernden Reichthum an Bildern und Metaphern, an Gleichnissen und symbolischen Beziehungen vermißt man nur zu oft die Präcision des Ausdrucks wie die Schärfe der Charakteristik. Fortlage steht nicht über seinem Stoffe, sondern steckt mitten drin und läßt denselben oft Herr über sich werden. So wird man wol die kühle Objectivität des Forschers entbehren, aber dafür entschädigt er durch ein vollkommenes Durchdringen des Objects, dessen Seele er sich ganz zu eigen giebt. Indem er sich aber so ganz mit seinem Gegenstand identificirt, ist sein Forschen mehr ein zartsinniges Lauschen auf die innere Sprache der Dinge, ein tief eindringendes Deuten ihrer Phänomene, als ein auf wissenschaftlich strenger Methode beruhendes Verfahren. So sind auch die genannten „Vorlesungen" wol die geist- und ideenreichste Literaturgeschichte, die das an diesem historischen Genre so reiche Deutschland besitzt. Wie in einem „Lustgang" führt uns der Verfasser durch die Poesien aller Zeiten und Völker, überall auf die Höhenpunkte dichterischen Schaffens, wo die großen Gestalten weilen, hinweisend, aber auch die tieferen Abgründe aufzeigend, aus denen die Seele eines jeden besondern Volkes ihre Nahrung schöpfte. Wie durch eine unabsehbare Reihe von Tempeln und Palästen, die der Menschengeist zu seiner eigenen Verherrlichung errichtet, glaubt man zu schreiten, wenn man dem Verfasser in seinen Wanderungen durch die Literaturgebiete begleitet. Hier wünschte man freilich einen schärfern Umriß des allgemeinen Charakters einer Epoche, dort möchte man eine Dichtergestalt schärfer herausgemeißelt haben. Doch entschädigt er uns wieder durch die außerordentliche Sprachgewalt, über die er gebietet. Zuweilen scheint es, als wenn er das poetische Vorbild, das er schildert, erreichen wollte: so z. B. wenn er die markige Gewalt und den religiösen Inhalt der althebräischen Poesie, oder die Glaubensinnigkeit der altchristlichen lateinischen Hymnendichtungen schildert. Dem literarhistorischen Gebiet gehört auch die Schrift an, in der er eine umfassende Würdigung seines Freundes Rückert giebt: „Friedrich Rückert's Leben und Werke" (1874).

Ein außerordentlich reiches inneres Leben ist durch Fortlage's Tod abgeschlossen worden, dessen philosophische Persönlichkeit durch einen alle Schranken überfliegenden Idaelismus, durch eine hochgestimmte künstlerische Phantasie, sowie durch eine tiefe, von mystischen Elementen nicht freie Religiosität charakterisirt wird. Diesem innern Reichthum entsprach nur wenig die äußere Bewegtheit seines Lebens. Er war ein stiller Gelehrter, der es verschmähte,

auf einem andern Gebiete Einfluß zu üben, als auf dem der akademischen Lehrthätigkeit und der schriftstellerischen Wirksamkeit: so trat die anziehende Gewalt seiner Persönlichkeit nur im engsten Verkehr und im intimsten Freundeskreise hervor. Schon ein Vierzigjähriger (er wurde geb. am 12. Juni 1806 zu Osnabrück), kam er, nachdem er 1829 in Heidelberg auf Grund der historischen Abhandlung „Ueber die Denkweise der ältesten Philosophen" sich habilitirt, ein Jahr später jedoch in Berlin als Privatdocent sich niedergelassen hatte, 1846 als Professor nach Jena. Hier hat er 36 Jahre hindurch eine ununterbrochene, sich stets steigernde Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie ausgeübt. Fortlage war, wie alle mehr innerlichen Menschen, kein glänzender Redner. Doch vermochte er durch die Intensität und das Feuer seiner tief eindringenden Gedanken die Zuhörer wie durch magische Gewalt zu bannen. Fortlage's Vorlesungen erstreckten sich über alle Theile der theoretischen und praktischen Philosophie. Doch beschränkte er sich mit zunehmendem Alter fast nur auf sein Specialgebiet, die Psychologie mit Einschluß der Anthropologie, deren modernste Resultate er in seine Vorträge zu verflechten liebte. Aesthetische und literarhistorische Themata pflegte er mehr in öffentlichen Vorträgen zu behandeln.

Wer den ehrwürdigen Greis mit dem sinnenden Auge in den stillen Straßen Jenas von seiner Wohnung zur Universität einherschreiten sah, konnte bemerken, wie die Begegnenden ihn ehrfurchtsvoll grüßten. Fortlage war eine der bekanntesten und beliebtesten Persönlichkeiten der kleinen thüringischen Gelehrtenstadt. Aber über diesen engen Kreis hinaus wird Deutschland ihn in Erinnerung bewahren als einen seiner idealsten Denker und Gelehrten.

Kantiana.

I.

Zum hundertjährigen Jubiläum der „Kritik der reinen Vernunft.“ (1781—1881.)

Unter den Helden, Staatsmännern und Gelehrten, mit denen Rauch auf seinem berühmten Friedrich's-Denkmal zu Berlin die Reiterstatue des großen preußischen Königs umgeben hat, sehen wir zwei Männer in bürgerlicher Tracht mit einander im Gespräch begriffen: der eine etwas jüngere, eine kräftige Gestalt, den schönen Kopf stolz erhoben, scheint an den Andern eine scharfe Frage gerichtet zu haben; dieser, eine zartere, fast schwächliche Erscheinung, das sinnende Haupt mit der mächtigen Stirn ein wenig seitwärts gewendet, ist wie in einen tiefen Gedanken verloren. Der Fragende ist der große Gotthold Ephraim Lessing, der Gefragte aber kein Geringerer als Immanuel Kant. Man hat das Unhistorische dieser Gruppirung sofort herausempfunden. Der Bahnbrecher der deutschen Literatur hat niemals weder in persönlichem noch brieflichem Verkehr mit dem Reformator der neueren Philosophie gestanden. Ja, in den Werken Lessing's ist nirgends Kant's Name auch nur genannt, während Letzterer allerdings jenen einmal als Kritiker erwähnt und ihn auch einmal gegen Mendelssohn's geringschätziges Urtheil über die „Erziehung des Menschengeschlechts“ in Schutz nimmt. Lessing's vollständiges Schweigen über Kant ist erklärlich, wenn man bedenkt, daß die Berühmtheit unseres Philosophen seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ im Jahre 1781 datirt, das zugleich das Todesjahr Lessing's ist. Und doch hat ein Künstler wie Rauch sicher nicht ohne Grund gerade diese beiden Männer neben einander gestellt.

Wohl wollte er durch diese Zusammenstellung des niedergegangenen und des aufsteigenden Gestirns dem Gedanken Ausdruck verleihen, daß bei aller Verschiedenheit der seelischen Individualität

und des Lebensganges dieser beiden Männer in der Energie ihrer intellectuellen Persönlichkeit, in der unerbittlichen Schärfe ihres kritisch angelegten Geistes, wie in der sittlichen Hoheit ihrer Wahrheitsliebe doch eine tiefinnerliche Verwandtschaft bestanden hat. Kann man aber nicht auch in Bezug auf die historische Bedeutung derselben die Parallele noch weiter führen? Hat nicht jeder von ihnen in seinem Gebiete nicht nur eine morsche Welt in Trümmer zerschlagen, sondern auch triebkräftige Keime zu neuen geistigen Bildungen für die folgenden Generationen gepflanzt?

Wie Lessing als jugendlich trotzige Heldengestalt in den Aufklärungs- und Humanitätskämpfen des achtzehnten Jahrhunderts dasteht, so bezeichnet Kant's philosophische Wirksamkeit das reiche und abschließende Resultat dieser großen Culturbewegung, aber auch zugleich den Central- und Ausgangspunkt aller bis auf die Gegenwart fortwirkenden geistigen Richtungen des neunzehnten Jahrhunderts. Der Aufschwung der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung, die empirischen Untersuchungen auf dem Gebiete der Psychologie, Moralphilosophie und Aesthetik, die an die englischen Freidenker anknüpfenden Kämpfe des Vernunftglaubens gegen die theologische Orthodoxie, sowie der von Rousseau angefachte leidenschaftliche Drang, das Individuum von den Fesseln einer falschen Cultur zu befreien: alle diese und noch andere mächtige Strömungen der Zeit fanden ihre Abklärung und ihren versöhnenden Abschluß in einer Weltanschauung, die das Zauberwort, nach welchem das ganze Jahrhundert vergeblich gerungen, aussprach: die absolute Autonomie des menschlichen Geistes gegenüber der Welt der Erscheinungen, d. h. die gesetzgebende Kraft der Vernunft in Wissenschaft und Leben. Und wie dieser Grundgedanke der Kant'schen Philosophie alle von ihm behandelten Fragen in dem weiten Gebiete menschlichen Wissens mit mächtiger Kraft durchdringt, so bildet er auch den gemeinsamen fruchtbaren Mutterboden von dem aus in der Folgezeit immer neue Ideenkreise und Weltanschauungen emporsprießen mußten; so wird er der Ausgangspunkt für alle bedeutenderen philosophischen Systeme und somit der lebendig befruchtende Quell für die gesammte höhere Gedankenwelt unseres Jahrhunderts.

Kant hat ein ruhiges, stilles und friedliches Denkerleben vollbracht. Als wollte ein gütiges Geschick die Tiefe dieses Geistes vor allen äußeren Stürmen schützen, blieb er nach beiden Seiten hin bewahrt: sowohl vor großem Glück wie vor großem Unglück. Im schlichten Handwerkerhause wurde er am 22. April 1724 zu Königsberg in Ostpreußen geboren. Sein Vater (dessen Familie

aus Schottland stammte und sich ursprünglich Cant schrieb) betrieb das Sattlerhandwerk. Unser junger Immanuel, der unter den sechs Geschwistern schon früh die besten Anlagen zeigte, erhielt seine Vorbildung auf dem „Collegium Fridericianum" seiner Vaterstadt, welches er so schnell absolvirte, daß er schon 1740, also im sechszehnten Lebensjahre die Universität beziehen konnte, um Theologie zu studiren, mit der er jedoch schon frühzeitig das Studium der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Philosophie verband. Nach Beendigung seiner Studien lebte er als Hauslehrer auf verschiedenen adeligen Gütern in der Nähe von Königsberg.

In dieser Zeit begann Kant seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer Reihe bald umfangreicherer, bald kleinerer Schriften philosophischen und naturwissenschaftlichen Inhalts. Wir erwähnen hier nur seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755), die er Friedrich dem Großen widmete und die ein astrophysikalisches System entwickelt, das in Bezug auf die Ansicht vom Bestande des Fixsternenhimmels mit dem Resultate der Herschel'schen Untersuchungen, dagegen in Betreff der Lehre vom Ursprunge der materiellen Welt mit der Laplace'schen Theorie wesentlich übereinstimmt, und, bis jetzt für die wahrscheinlichste aller Weltentstehungstheorien geltend, den Namen der Kant-Laplace'schen Theorie trägt. In dem genannten Jahre promovirte Kant und habilitirte sich zugleich an der Königsberger Universität. Er las nicht nur über Physik, Mathematik und physikalische Geographie, sondern auch über Logik, Metaphysik, Ethik und philosophische Encyklopädie, seit 1760 auch über natürliche Theologie und Anthropologie.

Erst 1770 im Alter von sechsundvierzig Jahren wurde ihm die ordentliche Professur für Philosophie übertragen, und er bekleidete diese akademische Stellung bis 1797, wo Altersschwäche ihn zum Aufgeben der Vorlesungen bewog. In diesen Zeitabschnitt fallen alle seine epochemachenden Werke, insbesondere seine drei „Kritiken", durch welche er eine völlige Umgestaltung der Philosophie vollbracht hat. Eine Fülle kleinerer Abhandlungen, die sich wie die Ranken um die großen Hauptstämme seiner philosophischen Arbeit schlingen, wurden ebenso wie sein umfangreicher Briefwechsel später in mehreren Bänden gesammelt und herausgegeben.

Die Form seiner größeren und grundlegenden Werke ist streng systematisch; dagegen zeichnen sich seine polemischen Aufsätze durch jene überlegene und doch graziöse Ironie aus, die bei aller Schärfe (wie z. B. in der geistreichen Satire auf Swedenborg „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik") nie

den Mann von Welt vermissen lassen. Als akademischer Lehrer, zu dessen Vorlesungen sich auch Bürger, höhere Beamte und Offiziere einfanden, übte er einen weitreichenden Einfluß aus. Sein Vortrag war, wie sein Schüler und Biograph Borowski berichtet, nie gelehrt überladen, sondern stets schmucklos, aber klar und anregend und durch eigenthümlich scharfe und logische Gedankengliederung, wie durch Beispiele aus der Tagesgeschichte, Länder- und Völkerkunde so belebt, daß der Hörer ihm ohne Zwang auf die höchsten Höhen metaphysischer Abstraction zu folgen vermochte.

Wie in der wissenschaftlichen Form und der Diction seiner Schriften, war Kant auch im Leben durchaus nicht Pedant. Er liebte heitere Geselligkeit, geistig belebten Verkehr mit Frauen, eine wohlbesetzte Tafel und den Umgang weniger der gelehrten Welt als vielmehr des mittleren Bürgerstandes. Zu seinen intimsten Königsberger Freunden zählten z. B. ein Bankdirector, ein Oberförster und ein Kaufmann. Und in diesen Kreisen war die Gesellschaft des alten Junggesellen wegen seiner Jovialität ebenso geschätzt wie gesucht. Uebrigens hat er sich nie weiter als wenige Meilen von seinem Geburtsorte entfernt. Er starb in Königsberg, fast achtzig Jahre alt, am 12. Februar 1804. Daß seine Werke in alle neuere Culturſprachen, sogar in's Lateinische übertragen wurden, ist selbstverständlich; „Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun." —

Die erste und stärkste Säule, auf der das ganze Gebäude seiner Weltanschauung beruht, ist die „Kritik der reinen Vernunft", deren hundertjähriges Jubiläum uns heute veranlaßt, das deutsche Volk an die unsterblichen Verdienste seines größten Denkers zu erinnern. Freilich stellen sich die Kant'schen Grundprincipien, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft" und dann in den übrigen Hauptwerken entwickelt sind, zunächst als kritisch-negirende heraus, und in so fern hatte Kant Recht, seine Philosophie mit dem Namen „Kriticismus" zu benennen. Es war der Kampf gegen die Jahrtausende alte Metaphysik mit ihrem weiten Netz von unerwiesenen Begriffen, gegen die er sein schneidiges kritisches Schwert schwang, indem er die Forderung aufstellte, daß, bevor über Welt, Gott und das Wesen der Dinge philosophirt werde, man erst die Natur des menschlichen Denkorgans näher untersuche und zusehe, wie weit in dem letzteren die Möglichkeit einer derartigen Erkenntniß liege.

Die Resultate dieser scharfsinnigen Untersuchungen legte er nun in der „Kritik der reinen Vernunft" nieder. Es kann hier nicht

unſere Aufgabe ſein, an der Hand dieſes und der übrigen großen Werke Kant's deſſen philoſophiſches Syſtem zu entwickeln, und wir bemerken nur, daß jener grandioſe Gedankenaufbau, wie er in der „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt wird, in zwei Hauptflügeln ſich präſentirt: in der „Transcendentalen Aeſthetik" und in der „Transcendentalen Logik". Jene ſucht die „Apriorität" unſerer Raum- und Zeitanſchauungen aus logiſch mathematiſchen Gründen zu erweiſen; dieſe geht in ihrem erſten Theile, in der transcendentalen Analytik, darauf aus, die geſammten „Stammbegriffe" des Denkens als nicht der Außenwelt, ſondern unſerem Geiſte innewohnend und daher die Erkennbarkeit des wahren Seins der Dinge (Ding an ſich) als unmöglich darzuſtellen, während im zweiten Theile, in der transcendentalen Dialektik, die ſich hieraus ergebenden Widerſprüche (Paralogismen und Antinomien der reinen Vernunft) und daher die Unhaltbarkeit des geſammten Inhalts der bisherigen Metaphyſik und ihrer Theile, der rationalen Pſychologie, Kosmologie und Theologie, abgeleitet wird. Dieſes ganze Zerſtörungswerk ſchließt mit einer vernichtenden Kritik der bisherigen Beweiſe für das Daſein Gottes, deren innere Hohlheit mit unerbittlicher Schärfe bloßgelegt wird. Wir begnügen uns mit dieſer bloßen Inhaltsandeutung und werfen einen Blick auf den befruchtenden Einfluß ſeiner Geiſtesthat, auf die verſchiedenen Gebiete des menſchlichen Geiſtes und Herzens, auf die Philoſophie, die Religion und die Moral nicht minder, als auf die poſitiven Wiſſenſchaften, die Literatur und die Kunſt.

In den mit glänzendem Scharfſinn geführten Darlegungen der „Kritik der reinen Vernunft" glaubt Kant dargethan zu haben, daß alle bisherige dogmatiſirende Metaphyſik, obgleich in den Anlagen des Menſchen begründet und durch das Vermögen der Vernunft gewiſſermaßen verleitet, nur Negatives geleiſtet und keine wahrhaft philoſophiſche Erkenntniß zu Stande gebracht habe. Aber ſo wie er einerſeits offen eingeſteht, erſt durch den kühnen Skepticismus David Hume's angeregt und durch die Angriffe des letztern auf die objective Allgemeingültigkeit des Cauſalgeſetzes in der Welt aus ſeinem „dogmatiſchen Schlummer" geweckt worden zu ſein, ſo hat er auch andererſeits das volle Bewußtſein der Bedeutung dieſer ſeiner kritiſch-zerſtörenden, aber auch wieder aufbauenden That, wenn er ſeine philoſophiſche Reform mit der aſtronomiſchen Umwälzung des Copernicus vergleicht; er thut dies, indem er ungefähr ſagt: unter der Herrſchaft des Ptolemäiſchen Weltſyſtems, welches die Erde in den Mittelpunkt der Welt ſtellte und dieſe um jene ſich bewegen ließ, habe man die Himmelserſcheinungen nur ſehr

schwer erklären können und erst durch die Anschauung des Copernicus sei man zur Erkenntniß wirklicher Weltgesetze gelangt; so werde auch für die philosophische Erkenntniß eine neue Aera anbrechen, nachdem nunmehr die alte stolze Metaphysik, welche das erkennende Subject von der äußern Erscheinungswelt abhängig machte, gestürzt sei und der transcendentale Idealismus, der das Schwergewicht in uns selbst verlegt und die äußere Wirklichkeit zu bloßen „Erscheinungen" verflüchtigt, zur Herrschaft gelangt sei. Diese Verflüchtigung der Welt, diese Zerstörung alles Seins hat Kant rücksichtsloser, schärfer, radicaler und vor Allem überzeugender durchgeführt, als vor ihm einst der scharfsinnige englische Denker John Locke und der philosophische irische Bischof George Berkeley. Bei Kant haben wir das unheimlich grausige Gefühl, als gehe die Welt um uns her in nichts auf.

„Weh! Weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust —
Sie stürzt, sie zerfällt;
Ein Halbgott hat sie zerschlagen.
Wir tragen
Die Trümmer in's Nichts hinüber
Und klagen
Ueber die verlorene Schöne.
Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen bau' sie auf!"

Ist es Kant gelungen, an Stelle der zerstörten eine neue Welt aufzubauen? Hat er das tiefinnerliche und unauslöschliche Bedürfniß des menschlichen Gemüths, durch Vermählung mit dem Unendlichen seine Sehnsucht zu stillen, wirklich befriedigt? Kant macht dem Mysticimus in der Philosophie nicht die geringste Concession, und deshalb waren auch die Angriffe jener Gefühlsphilosophen, wie Hamam, Jacobi und Herder, gegen die Ergebnisse der „Kritik" nur vergebliche Lufthiebe. Konnte er, was noch von den rauchenden Trümmern, aus der ehemaligen Speculation und dem früheren Deismus vorhanden war, als Materialien zum Neubau benutzen? Was unversehrt geblieben war, wie die formale, seit Aristoteles wenig fortgeschrittene Logik und die im achtzehnten Jahrhundert stark bereicherte empirische Psychologie, wurde sorgsam mit hinüber genommen. Aber die eigentlichen Hauptstücke aus jenem gewaltigen Dome der dogmatischen Philosophie, in welchem, durch die farbigen Fenster gebrochen, das theologische Dämmerlicht ein Jahrtausend

hindurch geherrſcht hatte, lagen zerſtört umher. Ein lichterer Bau erhob ſich, zwar etwas kahl, nüchtern und prunklos, aber doch ein ernſter und erhabener Tempel, der ſein Licht nicht mehr von „Oben“ erhält, ſondern in ſich und durch ſich ſelbſtleuchtend iſt. „In deinem Buſen bau' ſie auf!“ In uns ſelbſt, und zwar nicht in den erkennenden, ſondern den wollenden und handelnden Menſchen verlegte nunmehr Kant das Centrum der neuen Weltanſchauung; ſo ſetzte er an Stelle der alten Metaphyſik eine Ethik, eine Sittenlehre im weiteſten und vornehmſten Sinne des Wortes, mit deren Begründung und Ausführung die „Kritik der praktiſchen Vernunft (1788) und die „Grundlegung der Metaphyſik der Sitten“ (1798) ſich beſchäftigen.

War, wie die „Kritik der reinen Vernunft“ dargethan, das Ewige und Unendliche außer uns, die Welt der „Dinge an ſich“ für unſer Erkennen unerreichbar, nun ſo realiſiren wir es in uns ſelbſt und werden ſo nicht nur das Gefäß des Göttlichen, ſondern das Göttliche ſelbſt, die Schöpfer des ewigen Gehalts in menſchlicher Form. Dieſes geſchieht durch die „Vernunft“, die weder eine „Kraft“ noch ein „ſpecifiſches Vermögen“ in uns iſt, ſondern das innerſte Weſen des Geiſtes, das ihn befähigt, ſich ſelbſt ſeine „Autonomie“ zu verleihen, das heißt ſein eigener Geſetzgeber zu ſein. Dieſe autonome Selbſtherrlichkeit findet nun in der Sphäre des Sittlichen ihren eigentlichen Wirkungskreis. Jener berühmte kategoriſche Imperativ: „Handle ſo, daß die Maxime Deines Willens jeder Zeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten kann!“ iſt nur der concentrirteſte Ausdruck, gewiſſermaßen der Grundverfaſſungsartikel für die ſittliche Souveränität des Menſchen, und dieſes Grundgeſetz kündigt ſich nicht als ein Erfahrungsſatz, ſondern als ein urſprüngliches Factum unſeres Bewußtſeins an. Dieſer Autonomie des Willens ſteht die Heteronomie der Willkür gegenüber, wie die Principien der meiſten früheren Moralphiloſophen von Sokrates bis Leibniz beweiſen, die Kant einer ſcharfen Kritik unterzieht. Insbeſondere bekämpft er den ſogenannten Eudämonismus des achtzehnten Jahrhunderts, das heißt diejenige ethiſche Anſchauung, die die Glückſeligkeit des Menſchen, ſei es als das letzte Ziel alles ſittlichen Wollens und Handelns, oder als in dieſem Ziele ſelbſt enthalten anſieht. So wird nun einem Handeln nach äußerer Geſetzmäßigkeit (Legalität) das Handeln um des ſittlichen Geſetzes willen (Moralität) entgegengeſtellt. Aus der ſittlichen Selbſtbeſtimmung fließt die ſittliche Würde des Menſchen, zugleich aber auch das Weſen der Pflicht. Denn indem wir als Vernunftweſen oder „Dinge an ſich“ uns ſelbſt als be-

schränkten Sinnenwesen oder „Erscheinungen" ein Gesetz geben, stellen wir uns Aufgaben, die uns nicht in fremde Gebiete drängen, sondern uns nur unserer eigenen ewigen Natur wiedergeben.

Indem so das Wesen des Ewigen und Göttlichen, dessen theoretisches Erkennen sich in der „Kritik der reinen Vernunft" als eine vieltausendjährige Irrfahrt des denkenden Geistes erwiesen, nunmehr in das sittliche Wollen des Menschen verlegt wird, erhält das Ethische die Oberherrschaft über das Religiöse, dessen Gewalt über das menschliche Gemüth hierdurch gestürzt wird.

„Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und die Furchterscheinung ist entfloh'n,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron;
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sclavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät."

So schlägt sich Kant von hier aus eine Brücke, um zu einer neuen „kritisch gereinigten" Religionsphilosophie zu gelangen. Die Untersuchungen der „Kritik der praktischen Vernunft" haben das Vorhandensein gewisser Postulate in uns ergeben, welche nicht Dogmen sind, die unser philosophisches Wissen erweitern, sondern nothwendige Voraussetzungen, die den Ideen unserer Vernunft vermittelst ihrer Beziehung auf unser Leben objective Realität verleihen, solche Postulate sind: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Es gelingt ihm so dieses alte Inventar des ehemaligen Deismus an's andere Ufer hinüberzuretten; hier läßt er es in seinem Begriffslaboratorium einen complicirten dialektischen Läuterungsproceß durchmachen und gewinnt auf diesem Wege die wesentlichsten Grundlagen eines „theistischen Vernunftglaubens".

Die speciellere Entwickelung des letzteren auch in Bezug auf sein Verhältniß zum christlichen Kirchenglauben geschieht nun in jenem berühmten Werke „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", welches Kant mit dem pietistischen Kirchenregiment unter dem preußischen Ministerium Wöllner in Conflict gebracht hatte. Die erste Abhandlung „Vom radicalen Bösen" erhielt die Genehmigung der preußischen Censur, aber schon die zweite „Vom Kampf des guten Princips mit dem bösen" wurde beanstandet. Doch wußte sich Kant zu helfen. Er ließ das ganze Buch von der Königsberger theologischen Facultät censiren, und so konnte es gedruckt werden. Seine zelotischen Gegner aber beeilten

sich eine königliche Cabinetsordre (1. October 1794) zu erwirken, nach welcher ihm „Entstellung und Herabwürdigung der Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums" vorgeworfen wurde. Kant meinte: „Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung wäre niederträchtig, aber Schweigen in dem vorliegenden Falle Unterthanenpflicht; Alles, was man sage, müsse wahr sein, aber man brauche nicht alles Wahre öffentlich zu sagen." Er erklärte, daß er sich fortan „aller öffentlichen Vorträge über Religion auf dem Katheder und in Schriften enthalten werde" — das alte Lied von der Vergewaltigung der philosophischen Forschung durch den officiellen Glauben, so alt wie die Weltgeschichte selbst.

Es ist ein merkwürdiges Buch, diese „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft." Hell, scharf und klar wie die frühe Wintersonne, aber auch wie diese kalt und nüchtern. Hier ist alles philosophisch-theologische Halbdunkel, das in der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Religionsphilosophie noch eine große Rolle spielt, hier sind alle jene webenden Mysterien, die wir nun einmal von einem „Glauben" schwer trennen können, bis auf wenige Spuren verbannt. Hier muß sich Alles auf seinen „sittlichen" Gehalt hin legitimiren, um religiösen Werth zu beanspruchen. „Religion ist Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." Das klingt wie eines jener scharf formulirten Decrete des Tugendfanatikers Maximilian Robespierre's, der um dieselbe Zeit der Mystik des irdischen Königthum mit dem bunten Gefolge seiner adligen und kirchlichen Würdenträger in Frankreich ein Ende machte. Im Grunde war es der alte Rationalismus, der, durch das Glühfeuer Kantischer Ethik geläutert, hier eine Wiederauferstehung feierte, wie z. B. seine Auffassung der Natur Christi als der Personification der Idee des „vollkommenen Menschen" beweist. Das Kantische Werk wird seinen dauernden Werth behalten, da hier die wichtigsten religiösen Probleme auf einer Linie sich bewegen, die in der religiösen Entwickelung der Menschheit zukünftig die richtunggebende sein wird.

Eine ethische Weltanschauung, deren Princip ein Freiheitsbegriff von so unausdenkbarer Hoheit ist, muß diesen ihren großen Charakter auch in ihren Lehren vom Rechts- und Staatsleben bewähren. So entwickelte Kant in der „Metaphysik der Sitten" eine Rechtsphilosophie, die sich auf den Begriff der Menschenwürde und des unveräußerlichen Menschenrechts stützt und deren Aufgabe darin besteht, die sittliche Freiheit zur Grundlage alles staatlichen und gesellschaftlichen Lebens zu machen. Nach Kant besteht das Princip des Rechts darin, die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit der Freiheit eines

jeden Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann. Als das höchste Ziel aller staatlichen Entwickelung der Menschheit gilt ihm, wie er in der Abhandlung: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) entwickelt ein internationales Rechtsverhältniß der Staaten, durch welches ausschließlich die gemeinsamen positiven und Culturzwecke des Menschengeschlechts befördert würden. Dieses höchste Ideal gesellschaftlicher Entwickelung, dem ein bekannter deutscher Stratege der Gegenwart nicht einmal den Werth eines „schönen Traumes" zugestehen möchte, hat Kant in seiner Schrift: „Zum ewigen Frieden" mit einer bei unseren Philosophen so seltenen Wärme dargelegt, die ihn hierin, wie in manchen staats-philosophischen Fragen, als einen enthusiastischen Anhänger Jean Jacques Rousseau's erscheinen läßt. Mit großem Interesse verfolgte Kant die praktische Rechts- und Staatsentwickelung seiner Zeit, und den revolutionären Stürmen jenseits des Rheins schenkte er die gespannteste Aufmerksamkeit. Ob er wohl hier die blutige, praktische Bethätigung seines kategorischen Imperativs ahnte?

Man hat der sittlichen Weltanschauung Kant's — und gewiß nicht mit Unrecht — eine gewisse herbe Rigorosität vorgeworfen, und selbst ein so überzeugter Anhänger desselben wie Schiller hat Kants strenge Abweisung aller wärmeren Gefühlsmomente aus dem Gebiete des sittlichen durch jene bekannten Distichen persiflirt:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein anderer Rath: Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht Dir gebeut."

Allein diese eiserne Unerbittlichkeit seines ethischen Princips war ja nur durch den Gegensatz der sittlichen Ideen zur Welt der Erscheinungen hervorgerufen. Kant war bestrebt, in seiner philosophischen Weltanschauung harmonische Einheit herzustellen, und er glaubte das Mittel dazu in einer Art der Naturbetrachtung zu finden, welche Natur und Idee, Causalität und Freiheit, Denken und Wollen unter einen höhern gemeinsamen Gesichtspunkt, die Zweckbetrachtung der Welt (Teleologie), bringt. Diese sollte die Versöhnung der Gegensätze in seiner Philosophie herbeiführen. Doch möchte er, indem er das teleologische Princip adoptirt, jeden Versuch abweisen, die Entstehung der natürlichen Dinge, der einzelnen Individuen wie der Gattungen, etwa aus der alleinigen Wirksamkeit eines zweckthätigen Gedankens, einer bewußten, nach einem bestimmten Plane handelnden Intelligenz zu erklären. Andererseits ist er aber auch weit entfernt, die rein ursächliche Erklärung und

Betrachtung des Lebens der Natur für die einzige und höchste anzusehen. Die vollkommenste Ausgleichung dieses klaffenden Weltgegensatzes liegt für Kant im Gebiete des Aesthetischen. Die Lehre von der Schönheit war damals in Deutschland noch sehr jung. Um die Mitte des Jahrhunderts von dem Leibnizianer Alexander Baumgarten als besondere philosophische Disciplin begründet, war sie in der ersten Zeit wenig mehr als eine „Lehre von den schönen Künsten", deren „Regeln" von Gottsched, Sulzer und Anderen festgestellt wurden.

Erst als die Prüfung der ästhetischen Begriffe durch Anregung englicher Denker auch in Deutschland, insbesondere von Mendelssohn, Garve und Lessing, in Angriff genommen wurde, konnte man von einem wirklichen Fortschritt der jungen Wissenschaft sprechen. Kant hingegen erhob sie zur metaphysischen Höhe, indem er ihr die Rolle einer Versöhnerin seiner Erkenntnißtheorie und seiner Ethik übertrug. Dieses geschah in der „Kritik der Urtheilskraft", einem Werke, dessen tiefsinniger Inhalt bisher viel zu wenig gewürdigt worden ist, wohl meist, weil die systematische Form eine eigentliche Popularisirung derselben verhinderte. Selbst Schiller's ästhetische Aufsätze, die ganz in der Kant'schen Anschauung wurzeln, haben jenem Werke, das durch die Einwirkung eben auf Schiller, Wilhelm von Humboldt und Andere von bedeutendem Einfluß auf die nationalliterarische Entwickelung Deutschlands geworden ist, nicht eine größere Leserzahl zugeführt. Aber indem das Schöne als das Symbol des sittlich Guten hier aufgefaßt wurde, war damit die Brücke geschlagen zu jener altgriechischen Anschauung von der Einheit des Guten und Schönen: ein Princip, das für den Geist unserer classischen Literaturepoche bestimmend geworden ist.

Es liegt eine eigenthümliche Ironie darin, daß Kant, der das „Genie", das heißt die unberechenbare, keinem theoretischen Gesetze unterthane Kraft, aus dem Bereiche des Denkens verweisen wollte, in diesem Werke durch den Begriff des „Genies", das heißt eines Geistes, der „wie die Natur handelt", also naiv und unbewußt das Höchste schafft, die Gipfelung und Krönung seines ganzen philosophischen Gebäudes vollzieht. Diese von Kant angeregte und von Anderen vollzogene Verschmelzung des philosophischen und ästhetischen Lebens hat später, am Ausgange des achtzehnten und zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, die deutsche Geistesentwickelung zu einer so idealen Höhe erhoben, daß jene Epoche zu den glänzendsten in der Culturgeschichte der Menschheit gehört.

Aber auch auf die eigentliche Philosophie und die positiven Wissenschaften unseres Jahrhunderts war Kant's Einfluß außer-

ordentlich groß. Nicht nur knüpften sich an seinen „Kriticismus“ einige Schulen an, welche (wie Reinhold, Fries, Bouterwek, Krug und Andere) eine Fortbildung der von ihm gepflanzten Keime anstrebten, sondern auch alle größern selbstständigern Systeme fußen auf Kant'scher Grundlage. Mögen sie nun, wie Fichte, über den transcendentalen Idealismus noch hinausgehen und das „Ich“ zum schöpferischen Princip der Welt machen oder, wie Schelling und Hegel, auf den Pantheismus Giordano Bruno's und Spinoza's sich stützen, mögen sie, wie Herbart, Lotze und Andere, Leibniz'sche Elemente wieder aufnehmen oder, wie Schleiermacher, eine Combination Plato's, Spinoza's und des Christenthums versuchen, oder endlich, wie der geistreiche Erneuerer des modernen Pessimismus, Schopenhauer, Anknüpfungspunkte im indischen Buddhismus finden: alle diese Denker nehmen von Kant ihren eigentlichen Ausgang.

In neuester Zeit hat sich in Deutschland, zum Theil im bewußten Gegensatz zu diesen genannten speculativen Richtungen und angeregt durch den Aufschwung der Naturwissenschaften, eine neue Kant'sche Schule gebildet, deren Ziel darin besteht, auf der Basis von Kant's kritischer Erkenntnißlehre die Ergebnisse der exacten Forschung zu einer sichern Weltanschauung zusammenzufassen, und diese noch nicht ganz abgeschlossene Richtung ist jetzt an den deutschen Universitäten die philosophische Tonangeberin.

Ja, sogar der immer mehr Terrain gewinnende Darwinismus ist jetzt bemüht, den historischen Ursprung seiner Theorie mit einem so vollwichtigen Namen wie Kant in Beziehung zu bringen. Wesentlich dieser Wiederbelebung der Kant'schen Philosophie ist es auch zu danken, daß die Eroberungszüge des modernen philosophischen Materialismus jetzt schon auf einen sehr kleinen Bezirk beschränkt sind.

Was Kant durch eine Reihe von Veröffentlichungen zur Erweiterung der einzelnen philosophischen Wissenschaften beigetragen, was er z. B. zur Bereicherung der Logik, der Psychologie, der Naturphilosophie und der philosophischen Rechtslehre beigetragen, kann hier nicht im Einzelnen dargelegt werden. Wo er nicht neue Wege einschlug, hat er doch durch Schärfe der Beobachtung und Tiefe der Reflexion die betreffenden Wissenschaften mit bedeutsamen Thatsachen vermehrt und durch fruchtbare Gedanken bereichert.

So sehen wir nach Verlauf eines vollen Jahrhunderts die intensive Leuchtkraft dieses Geistes bis in die Gegenwart hinein fortwirken, und noch in ferner Zukunft wird Immanuel Kant der wahrheitsuchenden Menschheit ein Führer und eine Leuchte sein:

„Es kann die Spur von seinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehn.“

II.

Kant und die Naturforschung.

Eine philosophische Preisschrift.

Im December 1880 versandte das Literatur-Institut von E. Last in Wien das Programm zu einer Preisausschreibung, dessen Wortlaut u. A. folgender war: „Von einem schönen Idealismus und reiner Humanität beseelt, beschloß Hr. Julius Gillis in St. Petersburg eine Preisbewerbung zu veranstalten, eine Popularisirung des wichtigen Lehrsatzes Kant's von der Idealität von Zeit und Raum zu versuchen."

„Er setzt deshalb tausend Gulden Oesterr. Währung als Preis aus für die beste Beantwortung nachfolgender Fragen, welche dazu dienen sollen, die Richtung und den Inhalt des gewünschten populär-philosophischen Werkes anzudeuten."

„Jeder, dem es bereits zur Ueberzeugung geworden, daß es für die gegenwärtige europäische Menschheit keine wichtigere geistige Aufgabe geben kann, als die: dem immermehr in allen Gesellschaftsschichten sich ausbreitenden Materialismus gegenüber die idealistische Richtung Kant's zur Geltung zu bringen, sie durch Mittheilung zu einem Einflusse, einer Macht in der Wirklichkeit zu gestalten."

„Das Thema der Arbeit sei eine genaue und allen Gebildeten verständliche Darstellung der wichtigen und folgenreichen Lehren Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit. Ausgeschlossen sollen sein alle nur für Gelehrten Werth habende philologische Forschungen über den historischen Ursprung dieser Lehre; ausgeschlossen ferner sowohl die Anwendung fremder Sprachen in Citaten und im Text, als ein schwülstiger, schwer verständlicher Stil. Da diese Arbeit den Zweck haben soll, allen denen, die nach einer ernstern und tiefern Lebensauffassung verlangen, als sie die materialistischen Theorien unserer Zeit geben können, eine klare und vollkommene

Einsicht zu verschaffen sowohl in das Wesen jener Lehre selbst, als auch in die Consequenzen, die daraus hervorgehen, so ist es erforderlich: 1) die Punkte hervorzuheben, wo die materialistische Weltanschauung der heutigen Naturforschung nicht mehr genügt; 2) die Lehre von der Idealität von Zeit und Raum klar und mit einleuchtenden Beweisen darzustellen; 3) zu entwickeln, welche Fortschritte in dieser Lehre enthalten sind und zu welchen Resultaten des Denkens und der Sittlichkeit sie hinleitet. Erklärt werde hierbei die Lehre Kant's vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit, sowie die vom empirischen und intelligiblen Charakter."

Auf dieses Preisausschreiben waren eine Anzahl Arbeiten eingelaufen, unter denen die Jury (bestehend aus den Professoren Wilh. Wundt und Max Heinze in Leipzig und dem inzwischen verstorbenen Professor Ernst Laas in Straßburg) der umfangreichen Schrift des Dr. Kurd Laswitz*) in Coburg den Preis zuerkannten. Thatsächlich verdient dieselbe ihn auch, sowohl was die Klarheit und Allgemeinverständlichkeit der Sprache, als auch was auch die logische Folgerichtigkeit und Schärfe der Darstellung betrifft. Im Großen und Ganzen hat sich Laswitz an den Gedankengang Kant's angeschlossen, soweit es sich um die Entwickelung der Raum- und Zeitbegriffe und die sich hieraus ergebenden Consequenzen handelt. Er vermeidet indeß alle gelehrte Citirung und Literarturangaben, soweit dieses nicht absolut nothwendig war.

Doch greift der Verfasser auch vielfach über die ihm gestellte Aufgabe hinaus, wobei er allerdings die Tendenz der gestellten Preisaufgabe im Auge behält. Dieses betrifft das Verhältniß des heutigen naturwissenschaftlichen Materialismus zur Kant'schen Erkenntnißtheorie oder mit andern Worten: eine kritische Beleuchtung der überhebenden Ansprüche der herrschenden mechanisch-atomistischen Naturerklärung, soweit diese sich von dem Geltungsbereich der physischen Welt auch auf die Gebiete des rein geistigen und sittlichen Lebens erstrecken sollen. Wir halten diesen Abschnitt für den wichtigsten des ganzen Werkes, weil die darin behandelten Fragen von größter actueller Bedeutung für die Gegenwart sind; denn sie schließen geradezu das Dilemma in sich, ob wir fortan in den immer mehr sich ausbreitenden und zur Geltung kommenden Principien der heutigen Naturforschung einen Feind unserer höheren geistigen Cultur, incluſive unserer sittlichen, religiösen und ästhetischen Ideale sehen

*) „Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemein verständlich dargestellt." (Berlin 1883, im Verlage der Weidmann'schen Buchhandlung.)

oder umgekehrt einen Freund und Förderer derselben in ihnen finden sollen. Diese Alternative ist wahrlich von zu großer Tragweite, als daß wir nicht im Anschluß an das genannte Werk derselben hier eine kurze Betrachtung zu widmen Veranlassung hätten.

Seit länger als 2000 Jahren forschen die erleuchtetsten Geister der Menschheit nach einer befriedigenden Lösung jenes großen Welträthsels, welches hinter allen wissenschaftlichen Fragen sich verbirgt, das den Kern aller philosophischen Probleme ausmacht und das man in die Worte zusammenfassen kann: Was ist das innerste Wesen, die wahre Beschaffenheit dieser Welt? Es hat lange gedauert, ehe man diese ursprünglich eine Frage in zwei trennte und nachdem man wissenschaftlich eine Außen- und Innewelt von einander unterschied, die Untersuchung beider als gesonderte Forschungsgebiete hinstellte. So kann es als ein philosophischer Fortschritt bezeichnet werden, daß man dem Problem, welches die Beschaffenheit und den Verlauf des physischen Kosmos zum Gegenstand hatte, die Frage nach dem Wesen und der Wirkungsweise unseres Geistes, d. h. nach der Möglichkeit, wie wir überhaupt etwas zu erkennen vermögen und wie der Weltlauf uns wahrnehmbar, erklärbar und bestimmbar wird, gegenüberstellte.

Was nun vor Allem an der äußeren Welt auffällt und wofür wir zunächst nach einer wissenschaftlichen Erklärung suchen, ist die Wahrnehmung ihrer fortwährenden Veränderlichkeit, des rastlosen Wechsels ihrer Stoffe und Formen. Aber was bei all dieser unendlichen Mannigfaltigkeit uns als das Stetige, Gleichbleibende erscheint, ist erstens dasjenige, innerhalb dessen alle diese Veränderungen und Processe zu Tage treten, das heißt der Raum, zweitens das Nacheinander oder der Verlauf dieser Vorgänge, d. h. die Zeit. Andererseits schließen wir in uns gegenüber der innern Welt von wechselnden Empfindungen, Gedanken, Strebungen und Willensacten doch wiederum auf etwas, was sich nicht verändert und was dauernd in uns verharrt und erst das einigende Band dieser innern Vorgänge bildet: das Bewußtsein. So formulirt sich nunmehr die Frage dahin, wie kann jene mannigfaltige Außenwelt, deren Erforschung Aufgabe der Naturwissenschaften ist, in dieses Bewußtsein eintreten, d. h. wie vermag ein außer- und hintereinander verlaufender Complex von Erscheinungen unserem geistigen Sein gegenständlich zu werden? Die Lösung dieses Problems setzt zweierlei voraus: die Kenntniß eben dieser Außenwelt und ihres naturgesetzlichen Verlaufs, und die Erkenntniß der Beschaffenheit unseres Geistes und seiner Functionen. So bilden Naturforschung einerseits und Psychologie andererseits die Voraussetzungen für jeden er-

sprießlichen Versuch, die soeben formulirte Grundfrage aller Metaphysik befriedigend zu beantworten.

Prüfen wir indeß beide unübersehbare Gebiete in Bezug auf ihre Fähigkeiten, Object wissenschaftlichen Studiums zu werden, so ist es unleugbar, daß die rein geistige Welt, obgleich sie uns durch das Bewußtsein gewisser und unmittelbarer erscheint, doch dem Forscher größere Schwierigkeiten darbietet als die äußere Natur. Die Gegenstände der letztern können wir nicht nur schärfer beobachten, wir können sie auch messen, wägen, vergleichen, was bei psychischen Objecten, wie Empfindungen, Gedanken, Willensacten u. s. w. nicht so leicht erscheint. Es ist daher gar nicht zu verwundern, daß die Wissenschaft von der Natur in allen ihren Zweigen und Ausläufern heutzutage eine viel größere Entwickelung und Vervollkommnung zeigt, als die sog. Geisteswissenschaften, und es ist auch erklärlich, daß man in unserer Zeit von jener Seite aus viel leichter zu dem Versuche, das Welträthsel zu lösen, geführt wurde, als den umgekehrten zu betreten: etwa vom psychischen Ausgangspunkte aus die Phänomene der Natur auf ihren gesetzmäßigen Ausdruck zurückzuführen, d. h., wie einst die Naturphilosophie Schelling's wollte, aus dem Wesen des Geistes heraus die Natur in ihren Erscheinungen und Gesetzen zu begreifen.

In dem langen Zeitraume von über 2000 Jahren, innerhalb dessen die mannigfaltigsten Philosopheme und Theorien wechselten, hat es ja an Versuchen weder der ersten noch der zweiten Art, das Weltproblem zu lösen, gefehlt. Der heutige Materialismus, der wiederum, wie schon so oft in der Geschichte der menschlichen Irrthümer, das Geistige aus dem Körperlichen heraus zu erklären unternimmt, charakterisirt sich hierdurch, als zur ersten Gattung philosophischer Lösungsversuche zu gehören. Hierbei sind es wesentlich zwei wissenschaftliche Momente, welche, trotz ihres althistorischen Ursprungs, ihm zumal in den Kreisen der Naturforschung und der geistig von dieser abhängigen Schichten der heutigen Gesellschaft die meisten Anhänger verschafft haben. Diese sind der Atomismus und der Mechanismus.

Gewiß, wenn der alte Demokritos aus Abdera, der im 5. Jahrhundert v. Chr. lebende Urheber der Lehre von der atomistischen Zusammensetzung der Welt, heute auferstehen würde, er würde nicht wenig stolz darauf sein, daß die wesentlichsten Stücke seiner Theorie, welche freilich dann im Alterthum durch Epicur und Lucretius, im Renaissancezeitalter durch Gassendi, endlich im 18. Jahrhundert durch de la Mettrie und Holbach eine Fortbildung und Bereicherung erfuhren, auch den Kernpunkt der materialistischen

und moniſtiſchen Weltanſchauung des 19. Jahrhunderts ausmachen. Und die ſog. mechaniſche Welterklärung? Sie iſt nichts Anderes, iſt die Annahme der durchgängigen und ununterbrochenen Herrſchaft des Cauſalitätsgeſetzes in der Welt: eine Vorausſetzung, von der man von den frühſten Zeiten her bis zur Gegenwart bei jeder wiſſenſchaftlichen Verſtandesoperation, ja ſogar unbewußt, im täglichen Leben überall und fortwährend Gebrauch gemacht hat. Daß jede Urſache eine Wirkung haben und umgekehrt jede Wirkung auf eine Urſache zurückgeführt werden muß, daß ferner gleiche Urſachen unter gleichen Umſtänden dieſelben Wirkungen haben und umgekehrt die gleichen Wirkungen, welche unter eben denſelben Verhältniſſen ſich ergeben, nur aus gleichen Urſachen zu erklären ſind, dieſes Alles erſcheint uns deshalb ſo ſelbſtverſtändlich, weil wir niemals praktiſch wie theoretiſch aufhören, von dieſem Grundgeſetz alles ſubjectiven Denkens wie alles objectiven Geſchehens Anwendung zu machen.

Was jedoch dem heutigen Materialismus den Reiz der einſchmeichelnden Begreiflichkeit und zugleich den Schein ſtrenger Wiſſenſchaftlichkeit verleiht, iſt der Umſtand, daß er beide genannte Principien combinirt und ſie ſo als „atomiſtiſchen Mechanismus“ oder als „mechaniſche Atomiſtik“ zur Höhe eines philoſophiſchen Weltprincips erhebt und zwar eines ſolchen, deſſen Anwendung in den exacten Naturwiſſenſchaften zu den außerordentlichſten und unerwarteſten Reſultaten geführt hat.

In der That ſind die Erfolge der Naturforſchung, ſeitdem ſie methodiſch und unter Feſthaltung jener mechaniſch-atomiſtiſchen Grundvorausſetzung vorgeht, ſo gewaltige, daß die Verſuchung, der ſie nicht widerſtehen konnte, jenes Princip auf die Erklärung rein geiſtiger Vorgänge zu übertragen wol begreiflich erſcheint. Was einſt Demokrit nur ahnend ausſprach, die Einheit des geſammten phyſiſchen Weltalls nach Stoff und Kraft, kann heute als wiſſenſchaftliche Thatſache bezeichnet werden. So unermeßlich und alle Größenvorſtellung überſteigend dieſes All iſt, ſo ſind es doch dieſelben mechaniſchen Bewegungsgeſetze, welche die fernſten Weltſyſteme wie alle phyſiſchen Proceſſe auf unſerer Erde beherrſchen. Es ſind aber auch, wie die Spectralanalyſe lehrt, eben dieſelben Stoffe, aus welchen jene Sonnen, Planeten, Fixſterne und Kometen beſtehen, und welche auch die von uns bewohnte Erde zuſammenſetzen. Das Eiſen, welches als nothwendiger Beſtandtheil unſerer Blutkörperchen ſich in der Blutwelle durch die Adern bewegt, iſt derſelbe Stoff, wie derjenige, der in den Meteorſteinen, dieſen aus unendlichen Weltfernen herabfallenden Körpern, ent-

halten ist. Dieselben chemischen Verbindungen und Trennungen, welche hier auf der Erde in unorganischen Körpern wie im organischen Leben der Pflanzen, Thiere und Menschen vor sich gehen, machen den nie rastenden Proceß in der gesammten Natur aus. Denn nichts in der Welt geschieht ohne stoffliche Veränderung; nicht nur alle großen physischen Umwälzungen am Sternenhimmel und auf der Oberfläche unseres Planeten, sondern auch das Entstehen, Wachsthum und Vergehen alles Organischen ist ohne Stoffveränderung und Stoffwechsel undenkbar. Hiernach scheint also der Materialismus Recht zu haben, daß die Stofflichkeit, d. h. die Atome, nicht nur die Träger, sondern auch die Quelle alles physischen und geistigen Lebens seien. Diese Annahme gewinnt einen um so stärkeren Schein von Wahrheit, als es der Naturforschung gelungen ist, oder als sie es doch höchst wahrscheinlich gemacht hat, daß alle bisher uns bekannten Verwandlungsprozesse der Welt, alles was wir für Wirkungen des Lichtes, des Tones, der Wärme, wie der Elektricität hielten, nichts sei als Atombewegungen, aus denen alle diese Stoff- und Formveränderungen der Natur zu erklären sind. Hierbei behält jedoch die Welt stets dieselbe Quantität an Stoffen und Kräften, wie uns eine der großartigsten Errungenschaften moderner Naturforschung: das „Gesetz von der Erhaltung der Kraft", lehrt, daß in allen diesen Wandelungen die Kraft eine beständige Größe ist und daß kein Theil dieser Kraft ohne Arbeitsleistung verschwindet, ebenso wenig wie eine Arbeit ohne Verbrauch von Kraft erzeugt werden kann. Indem die Wissenschaft so alle Naturprozesse und Kraftleistungen: von der Verdampfung des Wassers und den erwärmenden und erleuchtenden Wirkungen des Lichts bis zu den Bewegungen des elektrischen Funkens in der Telegraphie, von den Functionen der Assimilirung der Nahrungsstoffe und der Athmung im pflanzlichen und thierischen Körper bis zu den Kraftwirkungen der Muskelthätigkeit auf Bewegungen und zwar nicht nur der großen sichtbaren Massen, sondern vor Allem der unsichtbaren Atome zurückführt, hat sie zugleich constatirt, daß in diesem ewigen Kreislauf jemals auch nur ein minimaler Theil des Stoffes wie der Kraft verloren geht, sondern daß der gesammte vorhandene Kraftvorrath des Universums, bei dem ununterbrochenen Wechsel seiner Formen, sich constant erhält. So erscheint die Natur als der ewige sich selbst erhaltende Mechanismus, als das Product der in unablässiger Bewegung sich umtreibenden Atome.

Bis hierher können wir dem Materialismus folgen. Diese seine Prämissen, auf denen er nun weiter fortbaut, sind die allgemein anerkannten Resultate der heutigen Naturforschung. Wenn

er nun aber weiter geht und folgert, die gesammte Welt, physische und geistige, bestehe nur aus Atomen und ihren Bewegungen, so unterscheidet er sich erstens von dem schlichten Naturforscher, der die Atomlehre eben nur als die ihm beste aller Hypothesen annimmt, um die Erscheinungen der Natur auf den gesetzmäßigen Ausdruck zu bringen (denn die exate Forschung sagt: wir können die Natur behandeln, als bestände sie aus Atomen, da wir erfahrungsgemäß mit Hilfe dieser Voraussetzung zu den besten Resultaten gelangen). Zweitens baut sich die materialistische Philosophie mit ihrer Annahme eine unübersteigliche Schranke auf, welche den Zugang zur Begreiflichkeit der Welt versperrt und auf dem von ihr eingeschlagenen Wege weder umgangen noch beseitigt werden kann. Will ein philosophisches System für uns Ueberzeugungskraft gewinnen, so muß es die Grundprincipien, auf denen es erbaut ist, die Voraussetzungen, von denen es ausgeht, als widerspruchslos und begreifbar nachweisen. Das aber vermag der Materialismus in keiner Weise.

Treten wir diesen Schwierigkeiten näher, welche die atomistisch-materialistische Erklärung der Welt mit sich führt, so finden wir, daß zunächst die Atomistik an sich einer schärferen Kritik ihrer Voraussetzungen nicht Stand hält. Der Atombegriff als solcher ergiebt unlösliche Widersprüche. „Wenn das Atom", sagt der Verfasser obengenannten Werkes, „das absolut Einfache, Unveränderliche, für sich Existirende ist, so müßte man sich doch einen Begriff von solchem Atome machen können. Man müßte dasselbe *für sich* denken können. Das ist aber nicht möglich. Denn wenn man sagt: das Atom ist ein äußerst kleiner, absolut harter Körper, so fragt man: was ist absolut hart? Absolut hart ist das absolut Undurchdringliche. Wofür aber undurchdringlich? Für einen andern Körper, ein anderes Atom. Dabei hat man zweierlei stillschweigend mitgedacht: *eine Mehrheit von Atomen und ihre Bewegung*. Aber selbst vom Standpunkt der sog. dynamischen Atomistik (wie ihn etwa Fechner in Leipzig vertritt) sagt man: das Atom ist absolut einfach, denn es ist kein Körper, sondern nur ein matematischer Punkt, ein Centrum von Kräften, welche von ihm aus durch den leeren Raum hindurch anziehend und abstoßend wirken. Aber auch diese Vorstellung hat ihre schweren Bedenken. Denn wie soll man sich vorstellen, daß etwas durch den leeren Raum hindurch auf etwas anderes wirkt, es an sich heranzieht oder abstößt ohne irgend eine körperliche Vermittelung"? . . . . . „Soviel steht fest, daß von einem einzelnen Atom als etwas *für sich Existirendem, als dem vom ganzen Weltzusammenhang gelösten Einzelsein*,

überhaupt nicht die Rede sein kann. Das Atom des heutigen Materialismus kann immer nur gedacht werden zugleich mit anderen Atomen und deren Bewegung. Damit ist es aber *seinem Begriffe nach*, dem zufolge es das absolut Selbständige sein soll, *schon aufgehoben*." Wollte man aber die behauptete Isolirtheit der Atome ganz fallen lassen, und sich blos an die Bewegung derselben halten, so ist damit der Grundgedanke der materialistischen Welterklärung selbst fallen gelassen. Denn dieser besteht gerade in der absoluten Zusammenhanglosigkeit der Atome.

Aber die Schwierigkeiten vergrößern sich noch mehr, wenn man den Zusammenhang der Atome als von vorn herein vorhanden setzt, so lange jene Atomwelt real und für sich existirend bestehen soll *ohne einen Beobachter, für welchen jener Zusammenhang allein stattfinden kann*." Es ist aber absolut undenkbar, daß ein unveränderliches Atom auf ein anderes wirken soll. Indem also die Hauptannahme des Materialismus: der Zusammenhang der realen, absolut getrennten Atome sich als unerklärlich erweist, zeigt sich der Grund dieser Undenkbarkeit in einem einfachen *logischen Widerspruch*, der darin besteht, daß man zwei widersprechende Begriffe, *absolute Trennung und causaler Zusammenhang*, mit einander verbinden will. Hier ist der wunde Punkt dieser modernen Naturphilosophie, an dem sie unrettbar zu Grunde gehen muß.

Ist es nicht aber sehr auffallend, daß eine Hypothese wie die Atomistik, welche der Wissenschaft so außerordentliche und so unermeßliche Dienste geleistet, in sich so widerspruchsvoll sein soll? Indeß ist es nicht die Atomistik als solche, soweit sie der heutigen exacten Forschung zu Grunde liegt, sondern die naturphilosophische Nutzanwendung, die der Materialismus von ihr macht, welche den Grund des Widerspruchs enthält. Dieser Grund liegt in der Nichtberücksichtigung einer Voraussetzung, die freilich der Materialismus nicht aufnehmen kann; denn sie ist es gerade, die sein System in der Wurzel zerstört. Es ist dieses der wichtige Factor des denkenden, die reale Welt erst zusammenfassenden Geistes, ohne welchen es weder einen Atomzusammenhang noch eine Welterklärung giebt. Denn da, wie wir sahen, in den zusammenhanglosen Atomen kein Grund einer Wechselwirkung auf einander vorhanden ist, so würde überhaupt keine Welt zu Stande kommen, wenn sie im Geiste des denkenden Atomisten nicht schon vorhanden wäre. Wir kommen hiermit zu dem schwierigeren Problem, wie der heutige Materialismus, der schon an der widerspruchsvollen Erklärung der materiellen Welt scheiterte, aus sich heraus *das geistige Sein* d. h. die

Existenz vorstellender Wesen deuten zu können meint. Die Hauptschwierigkeit, welche der Materialismus bisher nicht zu überwinden vermochte, war eben, eine befriedigende Welterklärung ohne die Voraussetzung eines die Erscheinungen zusammenfassenden Bewußtseins zu geben. Wie soll es ihm nun gar gelingen, das Räthsel dieses Bewußtseins selbst zu lösen? Und will er eine philosophische d. h. eine das All, sowol die geistige als die physische Welt aus ihren letzten Gründen erklärende Lehre sein, so darf er sich dieser Aufgabe nicht entziehen. Thut er es dennoch, so ist dieses eine offene Bankrotterklärung, durch welche er sich selbst außer Stande fühlt, an der Lösung der großen Probleme des menschlichen Geistes mitzuarbeiten, und infolge dessen bei der Entscheidung über die praktischen Fragen der Menschheit, d. h. über die sittlichen, politischen und religiösen Ziele der Geschichte mitzureden. Wir müssen nunmehr dieser Seite uns zuwenden.

Die Naturforschung ist augenblicklich in einem gewaltigen Umwandlungsprozeß begriffen. Die Entdeckungen Charles Darwin's haben es höchst wahrscheinlich gemacht, daß aus den einfachsten organischen Bildungen, aus den Lebewesen niedrigster Art durch die sog. Anpassung an die äußeren Bedingungen des Daseins in nothwendiger Entwickelung die vollkommenen Formen der höheren Thiere und des Menschen entstanden sind. Wiewol der Grundgedanke des Darwinismus noch nicht von allen Naturforschern acceptirt worden, so ist der endliche Sieg desselben doch unzweifelhaft. Was aber hierdurch für eine wissenschaftlich einheitliche Naturauffassung gewonnen sein wird, besteht darin, daß damit das letzte Glied an die Kette angesetzt ist, welche die leblose und die organische Naturbetrachtung unauflöslich mit einander verbindet. Ist es auch bisher noch nicht gelungen, die Entstehung der Organismen durch Urzeugung, d. h. die Bildung von Zellen aus anorganischen Stoffen, ohne daß schon vorher lebende Zellen vorhanden waren, nachzuweisen, so ist auf der andern Seite die Unmöglichkeit der Urzeugung ebenso wenig bewiesen worden und wir haben allen Grund anzunehmen, daß wir dahin gelangen werden, sobald wir die hierzu nöthigen Bedingungen vollständig erkannt haben werden, die Entstehung organischer Zellen künstlich hervorzurufen. So wird es bald möglich sein, die Einheitlichkeit der Stoffe wie die Uebereinstimmung der Bewegungsgesetze im Bereiche des Leblosen wie des Organischen als eine unzweifelhafte wissenschaftliche Thatsache zu constatiren oder wie der technisch-wissenschaftliche Ausdruck lautet: die Geltung des Satzes von der „Erhaltung der Energie" für die

unbelebte wie für die belebte Natur zu behaupten. Im Zusammenhange mit dem durch Darwin bewirkten Umschwung in der Auffassung der organischen Entwickelung erscheinen diese Errungenschaften erst im rechten Lichte: auch die lebenden Wesen sind nunmehr in den großen Weltmechanismus mit einbegriffen. Dieselben unabänderlichen Gesetze, welche die Sonnen im Weltenraum beherschen, bewegen auch die Atome in unserm Körper. Entstehen und Vergehen, Leben und Tod, Fortschritt und Rückgang werden von demselben Gesetze, von Ursache und Wirkung ausnahmslos und mit eiserner Nothwendigkeit regiert. So verstehen wir erst, daß jeder Blick unseres Auges, jedes Zucken unserer Lippe, jede Regung in unserm Gehirn- und Nervensystem in einem naturnothwendigen Zusammenhange mit den übrigen Vorgängen im Universum stehen, so daß sie in keinem andern Moment und nur in dieser Form und unter diesen Umständen stattfinden können, als sie thatsächlich statthaben. Das ist der durchaus berechtigte naturwissenschaftliche Standpunkt; denn diese schlichte Auffassung will nichts weiter, als die Vorgänge der Welt auf einfache, der Rechnung zu unterwerfende Bewegungen zurückführen und so Ordnung in die complicirte Mannigfaltigkeit des Weltgeschehens bringen. Aber was muß die Naturwissenschaft hierbei voraussetzen? Daß die Atome und ihre Bewegungen, welche ihr zu so außerordentlichen Resultaten verholfen haben, nur im denkenden Geiste vorhanden sein können als ein Mittel zur bessern Erklärung der Natur. Aber der über die Naturwissenschaft hinausgehende Materialismus erkennt diese Voraussetzung nicht an. Ihm ist das Weltall eine unendliche complicirte Maschine bewegter Atome, welche sich nach den eigenen Bewegungsgesetzen erhält. Und er hat auch soweit Recht. Ja wir könncn ihm sogar zugeben, daß eine Welt, in der es rein mechanisch zugeht, gut denkbar sei: gewissermaßen ein unendlicher Automät, in dem Alles richtig und correct verläuft, in welchem Planeten und Sonnen sich drehen, Jahreszeiten wechseln, veränderliche Wesen auftauchen, wachsen, absterben, alle Verrichtungen vornehmen, welche den Menschen eigenthümlich sind, in welchen die Nerven functioniren, die Muskeln sich contrahiren und die Gliedmaßen bewegen, ja die sogar Bücher schreiben, Eisenbahnen bauen, Operationen vornehmen. Aber in dieser öden Maschinerie ist nirgends weder Empfindung, noch Wille, noch Vorstellung, noch Denken anzutreffen. Und alle diese rein geistigen Dinge existiren doch thatsächlich. Es giebt doch nicht blos bewegte, sondern auch bewußte Wesen. Wie will der moderne Prometheus seinen leblosen Menschenbildern eine Seele geben? Wie kommen also die Atome zum Bewußtsein?

Hören wir die rechten Materialisten, so argumentiren diese in folgender Weise: Es ist eine Thatsache der Erfahrung, daß es keinen Vorgang des Bewußtseins giebt, welcher nicht mit irgend einem materiellen Vorgang stets verknüpft ist. Was wir Sehen, Hören, Fühlen u. s. w. nennen, sind allerdings psychische Actionen in unserem Bewußtsein, aber ihnen entsprechen gewisse Veränderungen unserer Sinne, d. h. Bewegungen in den kleinsten Theilen der betreffenden Sinnesnerven. Ferner kann man bekanntlich durch Bewegungen Empfindungen hervorrufen. Vom physischen Zustand unseres Gehirns hängt unser Bewußtsein ab. Erkrankung und Störungen des ersteren haben Unfähigkeit zu gewissen geistigen Functionen zur Folge, ebenso wie Störungen im Nervensystem unsere Empfindungen alteriren. Nicht minder hält der Materialismus es für bedeutungsvoll und alle Erfahrungen der vergleichenden Gehirnanatomie bestätigen es, daß in dem gesammten Thierreiche bis hinauf zum Menschen mit der stofflichen Entwickelung der Gehirnmasse die Entwickelung geistiger Fähigkeiten zunimmt. Wir können diese wissenschaftlichen Thatsachen zugeben. Müssen wir indeß zugleich den Schluß des Materialismus gutheißen: folglich ist der Geist das Product der Materie, folglich wird die Empfindung durch die Bewegung der Atome in jenen feinsten Organen erzeugt? Der bekannte Vergleich Carl Vogt's lautet: „Wie die Leber die Galle absondert, so sondert das Gehirn Gedanken ab."

Zunächst ist hier ein logischer Fehler zu berichtigen. Weil Empfindung stets gleichzeitig mit einer Bewegung auftritt, so folgt daraus noch nicht, daß erstere die Wirkung der letzteren ist. Unserer physiologischen Erfahrung nach ist die materielle Bewegung zwar die nothwendige Bedingung für die Wahrnehmung einer Empfindung durch einen Beobachter, aber durch sie entsteht keine Empfindung. Es giebt eben keine Brücke zwischen stofflichen Bewegungen und geistigen Empfindungen, sie sind ihrer ganzen Natur nach verschieden von einander und wir verstehen nicht, wie aus räumlichen Atomschwingungen entstehen soll, was man Gefühl oder Vorstellung nennt. Der Materialismus, der sich ja sonst als Feind alles Mysticismus gebärdet; zeigt sich selbst hier mystisch und unklar. Ja er verfällt in eine Art Aberglauben, von dem er nicht abzubringen ist. Wir wollen dieses an einem Beispiel erläutern: Wir blicken in's Abendroth. Die Physik lehrt die Entstehung dieses Phänomens, in dem sie sagt, der Aether befinde sich in Schwingungen, und jedes Aetheratom mache 450 Billionen solcher Schwingungen in einer Sekunde. Unser Auge, dieser vorzügliche optische Apparat, wird von den Schwingungen getroffen, sie brechen sich

in der Krystalllinse und im Glaskörper und erregen dann die Netzhaut, die Endigungen der Sehnerven. Die Vorgänge in der Netzhaut sind zwar noch nicht bekannt, aber jedenfalls erzeugen die Aetherschwingungen bestimmte Bewegungen im Sehnerven, welche wir bis zum Gehirn verfolgen müssen. Nun, was geht hier vor sich? Hier wird die Empfindung des Phänomens „roth" erzeugt. Aber was ist aus den Aetherschwingungen geworden? Wir empfinden weder sie, noch ihre Bewegungen, sondern nur die Erscheinung: roth, welche absolut nichts mehr zu thun hat mit Schwingungen von Atomen. Der Materialismus behauptet nun, hier hat sich Atombewegung in Empfindung umgewandelt. Und wie bewirkte er dieses? Hier gähnt uns eine unausfüllbare Kluft entgegen. Aber der Materialismus fordert, daß man, so lange unsere Kenntniß in diesen feinsten Theilen der Nerven und des Gehirns noch mangelhaft sei, jenen Schluß machen müsse.

Freilich war der ältere Materialismus viel apodiktischer in seinen Behauptungen, daß Empfindung und Vorstellung Producte der Atome seien. Aber bei aller Zuversichtlichkeit seiner Schlüsse wußte er doch einen Ausweg zu finden, der freilich den Widerspruch nicht auflöste, so z. B. wenn Gassendi die Empfindung der Organisation kleiner Keime zuschreibt. Diese könnten aber nach atomistischer Anschauung doch nur wiederum eine eigenthümliche räumliche Zusammenstellung von Atomen sein, welche einzeln empfindungslos sind. Oder wenn Robinet in seinem Werke: „De la nature" (1761) die Empfindung als Eigenschaft des Stoffes in die Atome verlegt und Thomas Hobbes durch einen Machtspruch, durch den er eine bestimmte Art von Bewegung der Atome einfach mit dem Denken identificirt, das Räthsel zu lösen sucht. Sind das Alles nicht bloße Umschreibungen jenes unauflöslichen Widerspruchs, den auch schon Voltaire durch den bekannten Satz verspottete: Je suis corps et je pense"?

In der That, was einst Voltaire in seinen Londoner Briefen bemerkt, man müsse allen gesunden Menschenverstand verloren haben, um anzunehmen, schon die bloße Bewegung der Materie sei hinreichend, um fühlende und denkende Wesen hervorzubringen, das gilt auch für den Materialismus der Gegenwart. Ein „denkender Stoff" ist ebenso logisch als eine viereckige Kugel. Denn wie der Begriff Kugel und Viereck sich gegenseitig ausschließen, so sind auch Stoff einerseits und Empfinden, Denken und Wollen andererseits durchaus entgegengesetzte Begriffe, welche noch viel weniger Gemeinsames haben als jene geometrischen Figuren. Und wenn wir nun gar die höchste und complicirteste Erscheinung des geistigen

Lebens, das Bewußtsein, als ein Product von Atomschwingungen ansehen sollen, so liegt es nahe, das Wesen dieses seelischen Phänomens zu analysiren, um zu sehen, wie weit räumliche Stoffbewegungen eine solche zu erzeugen im Stande sind.

Uns liegt eine psychologische Untersuchung über das Bewußtsein hier fern; aber mag man stehen auf welchem philosophischen Standpunkt es auch sei, so wird man zugeben müssen, daß das Bewußtsein, d. h. das Vermögen, seiner eigenen geistigen Zustände in jedem Augenblicke unmittelbar inne zu werden, die Grundlage und Vorbedingung aller geistigen Thätigkeit sei, ohne welche keine Sinnesempfindung, kein Vergleichen der Vorstellungen, keine Begriffsbildung, kein Urtheil und keine Erinnerung stattfinden kann. Bewußtsein haben heißt eben nichts anderes, als sich einer Vorstellung oder eines Gemüthszustandes oder eines Willensactes bewußt werden. Es ist die erste, elementarste, innerste Action des Geistes, so daß selbst ein Sinneseindruck subjectiv als nicht vorhanden anzusehen ist, wenn er nicht vom Bewußtsein erfaßt wird. Nun denke man sich, wie sich der Materialismus die Entstehung des Bewußtseins aus Atombewegungen des Gehirns denkt. Die räumlich getrennten Atome und ihre Schwingungen sollen der Mutterboden sein, aus welchem ein Seelenact erzeugt wird, welcher gerade auf die Negation alles Getrenntseins ausgeht. Denn die wesentlichste Function des Bewußtseins ist gerade seine Einheitlichkeit, d. h. seine Kraft, stofflich Mannigfaltiges in ein einheitliches geistiges Bild umzusetzen. Die Schwierigkeit wird auch dadurch nicht geringer, daß, wie einige Materialisten wollen, jedes Atom so zu sagen mit einer Atomseele ausgestattet wird, d. h. daß die Atome ursprünglich mit Empfindung begabt sind. Zunächst würde es hierbei unmöglich sein, die Einheit des Bewußtseins als ein Product aus der Zersplitterung der Atomempfindungen sich zu denken. Dann würde auch mit dieser Voraussetzung der Materialismus sich selbst aufheben, da er ja das Geistige aus dem Materiellen erklären will. Aber was heißt es überhaupt, das Bewußtsein und das Denken als eine Eigenschaft den materiellen Atomen beizulegen? Man übersieht hierbei, daß Eigenschaften überhaupt nur durch ein bewußtes Subject einer Sache zugesprochen werden können, welche jenem Subject als Object gegenüber steht. „Ich sehe die rothe Rose" verliert doch seinen Sinn, wenn ich das sehende Subject mir wegdenke. Der Materialismus sagt: Ich nehme die Materie wahr; denn ohne wahrnehmendes Subject würde es vom Dasein des Stoffes nichts wissen. Aber er will von dem letzteren etwas aussagen, ohne sich selbst als Subject,

durch deſſen Wahrnehmung erſt dieſer „Stoff“ zu Stande gekommen iſt, mitzudenken. Man beachte das Widerſinnige dieſes ganzen Verfahrens: Er will aus der Materie das Bewußtſein ableiten, durch deſſen Vorſtellungsfähigkeit erſt der Begriff „Materie“ ermöglicht wird. Atom, Materie, Stoff, Bewegung u. ſ. w. ſind Dinge, welche nur dann ſein können, wenn ein vorſtellendes Subject da iſt, welches ſie wahrnimmt oder vorſtellt, während der Materialismus dieſe Dinge, insbeſondere die Materie zum vermeintlichen Subject von Eigenſchaften, wie Wahrnehmen, Vorſtellen und Denken, macht. Dieſe Eigenſchaften verlieren aber ihren Sinn in dem Augenblick, wo man von dem urſprünglichen Träger, dem allein ſie vermöge ihrer rein geiſtigen Natur zukommen können, abſieht. Was wir von der Welt wiſſen, ſind thatſächlich nur unſere eigenen Empfindungen, welche jene durch ihre Einwirkung in uns hervorruft. Und dieſe Empfindungen bilden die Grundlage, auf der der Geiſt ſich ſeine Welt, welche wir als Reflex der Außenwelt zu nehmen gewohnt ſind, aufbaut. Dieſer Bewußtſeinsinhalt iſt die thatſächlich gegebene Erfahrung, welche uns als Ausgangspunkt aller objectiven Welterklärung dienen muß.

Iſt hierdurch die Ohnmacht und Unfähigkeit des Materialismus zu einer befriedigenden und unſerem Erkenntnißtrieb wahrhaft genugthuenden Löſung des Welträthſels dargethan, ſo gilt dieſes nicht blos für das theoretiſche Wiſſen um die Vorgänge in der Natur und in der Seele, ſondern auch für die praktiſchen Gebiete des menſchlichen Lebens: die Schönheit, die Sittlichkeit, der Staat und die Geſellſchaft ſammt der Erklärung und Ableitung ihrer Principien; und keine Philoſophie von Bedeutung hat ſich je der Aufgabe entzogen, neben der Löſung jener metaphyſiſchen Probleme, auch dieſe Fragen in das Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen. Denn die Welt iſt eben eine einheitliche und wie das geſammte Menſchenleben und die Menſchengeſchichte auf den beiden Factoren, der Natur und dem Geiſte, empowachſen, ſo werden auch die ethiſchen, äſthetiſchen, religiöſen und geſchichtlichen Probleme nur im Zuſammenhange und aus den metaphyſiſchen Principien heraus ihre endgiltige Erledigung finden. Kann das aber der Materialismus? Wenn er auf eine Erkenntniß der Welt, ſoweit ſie uns Object der Vorſtellung iſt, wie wir geſehen, verzichten muß, wie viel mehr, ſoweit ſie uns höchſte Werthe repräſentirt? Das Gebiet der ſittlichen Ideen, der äſthetiſchen Ideale wie der religiöſen Gefühle muß einer Weltanſchauung verſchloſſen bleiben, welche ſich ihre Welt aus den Schwingungen der todten Atome conſtruirt. Thatſächlich ſind auch die ethiſchen Syſteme, welche

(z. B. die des Epicur, des Hobbes, des La Mettrie wie des Baron v. Holbach) auf dieser Grundlage auferbaut wurden, höchst unbefriedigend. Meist konnte „Ethisches“ überhaupt nur durch eine starke Inconsequenz hergeleiteit werden, denn die Nothwendigkeit alles Geschehens in der Welt, welche für das kosmische Gebiet gilt, wird dort ja auch auf das sittliche übertragen. Die Folge ist, daß die Begriffe der Freiheit, der Zurechnungsfähigkeit verschwinden, daß Motive wie Liebe und Sympathie als Motive des Handelns dem Egoismus Platz machen müssen. Natürlich gilt dieses nur von den ethischen Theorien, die vom Materialismus aufgestellt werden, durchaus aber nicht von den Personen, welche sich etwa zu dieser Weltanschauung bekennen. Man kann, freilich nur in Folge einer Art von Inconsequenz, ein eifriger Anhänger der atomistisch-mechanischen Weltanschauung, aber doch ein durchaus edler und achtbarer Mensch sein. Denn wie selten ist unser Gefühlsleben eine unmittelbare Folge unseres Denkens! Erziehung, Anlage, Charakter und Lebensumstände bewirken eben, daß Wollen, Empfinden und Denken, Praxis und Theorie so selten übereinstimmen. Nichtsdestoweniger würde man irren, wenn man den Einfluß der materialistischen Weltauffassung auch in sittlicher Beziehung für unsere Zeit unterschätzen wollte.

Doch können wir diese Seite der Frage hier nicht weiter führen und bemerken, daß diese unseres Erachtens zutreffende Polemik gegen den Materialismus, die wir in Anlehnung an die oben genannte Preisschrift hier nur in ihren wesentlichen Grundzügen skizziren konnten, dem Verfasser nur als Einleitung dient, um auf der Basis dieser Widerlegung seiner eigentlichen Aufgabe, der Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhang mit seiner Erkenntnißtheorie, näher zu treten. Denn nur dadurch, daß wir von der Voraussetzung ausgehen, diese gesammte Welt sei nur als Inhalt des Bewußtseins erkennbar, haben wir den festen Boden gewonnen, auf dem nunmehr die gewaltige, von Kant ausgegangene Reform der Philosophie im rechten Lichte erscheinen kann.

III.

Immanuel Kant und die Gegenwart.

Thomas Buckle's Ausspruch, Deutschland habe solche Mühe fortzuschreiten, weil dort die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten tiefer sei als in irgend einem andern Lande, hat jetzt fast ganz seine Geltung verloren. Die Bestrebungen, welche dahin gehen, eine gewisse Ausgleichung der höhern und der niedern Stände in Bezug auf das Bildungsniveau herbeizuführen, sind nicht ohne Erfolg gewesen. Unter Vorantritt der Naturwissenschaften haben allmälig auch die übrigen Disciplinen ihre Sprödigkeit aufgegeben und zu Nutz und Frommen des Volkes ist allmälig eine auf alle Gebiete sich erstreckende und vielfach durch das Hilfsmittel der Illustration unterstützte Populariſirungsliteratur herangewachsen, die wiederum ihre bedenklichen Seiten hat. Denn abgesehen davon, daß jene Bestrebungen unvermeidlich die sog. Halbbildung mit allen ihren Schäden zur Folge haben, hat sich nunmehr ein literarischer und buchhändlerischer Industrialismus eingestellt, welcher die allerbedenklichsten sittlichen Consequenzen nach sich zieht.

Müssen wir also jenem Worte des berühmten englischen Historikers für die Gegenwart fast jede Berechtigung aberkennen, so giebt es doch ein Gebiet, auf welchem demselben eine gewisse Wahrheit zugestanden werden muß. Es ist eine auffallende Erscheinung, daß im „Volke der Denker", wie sich die Deutschen mit Stolz einst nannten, jetzt ein erschreckender Mangel an philosophischer Bildung sich kund giebt. So manche Krankheitssymptome in unserem ganzen geistigen Organismus sprechen für diese Behauptung und wie Alles in der Welt seinen Grund hat, so lassen sich auch für dieses philosophische Deficit in unserem geistigen Soll und Haben historische Erklärungsgründe anführen. Wir müßten jedoch weit in die Geschichte der Culturströmungen dieses Jahrhunderts zurückgreifen, um es begreiflich zu finden, daß nach einer Periode so gewaltigen Aufschwungs der philosophischen Speculation vom letzten Viertel des vorigen bis in die vierziger Jahre dieses

Jahrhunderts eine Zeit, wie die unsrige, folgen konnte, deren philosophischer Charakter als ein wesentlich eklektischer und alexandrinischer bezeichnet werden muß. Doch lassen wir hier alle culturhistorischen Betrachtungen auf sich beruhen, und weisen lieber auf einen näher liegenden Grund hin, der gewissermaßen auf einem national-literarischen Erbfehler der Deutschen zu beruhen scheint. Die Verfasserin des noch sehr lesenswerthen Buches „De l'Allemagne", die geistvolle Frau v. Staël, hatte nur zu sehr Recht, wenn sie einst schrieb: „Le talent de s'exprimer avec méthode et clarté est assez rare en Allemagne: les études speculatives ne le donnent pas." Was die kluge Freundin Schlegel's vor 70 Jahren bei uns vermißte, einen philosophischen und überhaupt einen wissenschaftlichen Stil, fühlen wir in unserem gelehrten Schriftwesen leider immer noch als einen empfindlichen Mangel, dessen Folgen nur zu sehr zu Tage liegen. Mit wenigen Ausnahmen kann sich unsere philosophische und wissenschaftliche Prosa mit derjenigen der Engländer und Franzosen in diesem Jahrhundert in keiner Weise messen. Was aber unsere großen philosophischen Autoren sprachlich und stilistisch gesündigt haben, läßt sich hinterher nur schwer wieder gut machen. Hätten sie in ihren Werken die Sprache gesprochen, wie sie Lessing's kritischer Geist herausgearbeitet, und hätten sie ihrerseits nur noch, mit dem steigenden Gehalt und der größeren Tiefe ihrer Gedanken, sie nun auch plastischer, bezeichnender und schöner weitergebildet, wäre ihnen daran gelegen gewesen, in ihren Büchern anstatt zur gelehrten Zunft, zur ganzen Nation zu sprechen, so würde auch im Gebiete der Philosophie das Bildungsverhältniß des großen Publikums ein anderes und günstigeres sein.

Aus diesem Gesichtspunkte können wir so manche bei uns neuerdings hervorgetretenen Versuche, die weiteren Schichten der Gebildeten in die reichen und tiefen Ideenschätze unserer großen Denker einzuführen, mit Freuden begrüßen. Hierher gehören z. B. jene billigen Ausgaben philosophischer Werke, wie sie die nunmehr abgeschlossene Kirchmann'sche „Bibliothek" darbietet. Einen ähnlichen Zweck, wenn auch in gedrängter Form, verfolgt des Verfassers dreibändiges Werk „Die Klassiker der Philosophie."*)

*) Der vollständige Titel lautet: „Die Klassiker der Philosophie." Von den frühesten griechischen Denkern bis auf die Gegenwart. Eine gemeinfaßliche historische Darstellung ihrer Weltanschauung nebst einer Auswahl aus ihren Schriften (Bd. I, Das griechisch-römische Alterthum; Bd. II, Vom Zeitalter der Renaissance bis auf Kant; Bd. III, Von Kant bis Schopenhauer. Leipzig 1883—85.)

Die trefflichen historischen Darstellungen von Zeller für die antike, und von Kuno Fischer für die neuere Philosophie sind schon wegen ihres Umfanges nicht allgemein zugänglich. Aber trotz der unleugbaren stilistischen Vorzüge dieser beiden Historiker sind ihre Werke vermöge des strengen, so zu sagen, akademischen Tons, der in ihnen vorherrscht, doch nur für einen geringen Kreis von Lesern berechnet. Will man den Unterschied der philosophischen Geschichtsschreibung in Deutschland z. B. von der der Engländer an einem schlagenden Beispiel treffend illustrirt sehen, so möge man z. B. das Werk des Prof. Windelband in Straßburg: „Die Geschichte der neueren Philosophie" (2 Bde., Lpzg. 1879—81) mit dem historischen Werke Henry Lewes' vergleichen, das trotz der ziemlich schlechten Uebersetzung (3 Bde., Berl. 1871—74) sich bei uns eines gewissen Erfolges rühmen kann. Was Schärfe und Gründlichkeit in der Durchdringung des Stoffes sowie Objectivität der Behandlung betrifft, geben wir dem Buche des deutschen Gelehrten unbedingt den Vorzug. Und doch müssen wir bekennen, daß Lewes durch die interessante, fast künstlerische Art, mit der er das massenhafte Material gruppirt und verarbeitet hat, trotz der offenbaren Einseitigkeit und Befangenheit seines streng positivistischen Standpunktes, ein durchaus lesbares und anziehendes Buch geschaffen hat. In keinem Augenblick verleugnet sich bei der schwierigen und abstracten Materie, die hier zu bewältigen war, der geistvolle Schriftsteller und feine Stilist.

Worauf wir indeß hier mehr Gewicht legen, das sind diejenigen Versuche, welche darauf ausgehen, unsere bedeutenden philosophischen Autoren dem Verständniß eines weiteren Kreises näher zu bringen. Dieses ist insbesondere in Bezug auf die Schriften Immanuel Kant's geschehen und das 100jährige Jubiläum der „Kritik der reinen Vernunft", das in das Jahr 1881 fiel, hat diesem Bestreben neuen Anstoß gegeben. Nicht alle hierher gehörenden Arbeiten jedoch sind von gleichem Werthe. Ein großer Theil derselben ist genügend charakterisirt, wenn wir sie als eine Consequenz der sog. Kant-Philologie bezeichnen, wie sie sich bei uns analog der Shakespeare- und Goethe-Philologie auf literar-historischem Gebiete herausgebildet hat. Da werden nicht nur einzelne Fragen und Probleme aus dem Systeme des großen Denkers aufgeworfen, sondern auch Untersuchungen z. B. über die Dignität und den Werth der ersten oder zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" angestellt. Wir wollen derartigen Discussionen wie z. B. der berühmten zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg stattgehabten Kant-Streitfrage nicht

jeden Werth absprechen. Jedenfalls zeigen diese oft mit großer Erbitterung geführten Kämpfe, daß uns Kant, ähnlich wie Aristoteles dem Mittelalter, wirklich Herzenssache geworden ist. Aber in einer Reihe von Streitfällen handelt es sich oft um recht geringfügige Dinge und hier findet nun die deutsche Rechthaberei den fruchtbarsten Boden. Und doch kann es über die großen Züge der Kant'schen Weltanschauung kaum eine Meinungsverschiedenheit geben. Kant's historische Stellung zu den vorangehenden philosophischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts wie zu den nachfolgenden Systemen, für die seine Erkenntnißtheorie den Ausgangspunkt bildet, ist eine so klar begreifliche, daß man von seinem Auftreten mit dem epochemachenden Werke seines Lebens geradezu einen neuen Abschnitt in der Geschichte des geistigen Lebens der Nation datirt.

Da sehen wir zuerst den Aufschwung der mathematisch-mechanischen Naturbetrachtung, wie sie, von England ausgehend, nach Frankreich und Deutschland gelangt und so über die civilisirte Welt sich allmälig verbreitet. Im Gebiete der Psychologie, Moralphilosophie und Aesthetik treten an die Stelle inhaltsloser, schematisirender Deduktionen der Hinweis auf die Erfahrung und die empirische Beobachtung der Wirklichkeit und des natürlichen Empfindungslebens des Menschen. Hieran schließt sich der von Rousseau angefachte leidenschaftliche Drang, das Individuum von den Fesseln einer falschen Cultur zu befreien. Alles dieses aber wird übertönt durch die an die englichen Freidenker anknüpfenden und auf der ganzen Linie entbrennenden Kämpfe des sog. Vernunftglaubens gegen die christliche Orthodoxie: diese mächtigen Culturströmungen des 18. Jahrhunderts finden nun ihre Abklärung und ihren versöhnenden Abschluß in der Kant'schen Weltanschauung, deren innerster Gedankenkern durch ein philosophisches Princip zum Ausdruck gebracht wird, nach welchem das Jahrhundert vergeblich gesucht und gerungen hat: die absolute Autonomie des menschlichen Geistes gegenüber der Welt der Erscheinungen, d. h. die gesetzgebende Kraft der Vernunft in Wissenschaft und Leben. Wie nun diese Grundidee alle Theile seiner Philosophie, die erkenntnißtheoretischen, wie die praktischen, mit mächtiger Kraft durchdringt, wie seine epochemachende Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens, nicht minder wie die Hoheit und Tiefe seiner ethischen, religiösen und ästhetischen Ideen auf die nachfolgende Zeit gewirkt und für die Gegenwart verwendbar wären, dieses wäre eine schöne und dankbare Aufgabe für denjenigen, der eine solche, gewissermaßen culturhistorische Popularisirung Kant's, natürlich mit Berücksichtigung der speci-

fischen Verhältnisse und Aufgaben unserer Zeit unternehmen würde.

Von den uns bekannten neueren Schriften dieser Richtung ist keine einzige diesem Ziele nahe gekammen. Ein gut gemeinter, wenn auch schwacher Versuch ist der der Frau Emilie Last*) in Wien. Wir fühlen uns frei von jedem Mißtrauen gegen philosophirende Frauen. Aber die Zeit, wo Hypatia, die schöne und gelehrte Tochter des Mathematikers Theon zu Alexandrien, in ihren Vorträgen über platonische Philosophie einen lauschenden Kreis von Männern und Jünglingen um sich versammelte, ist längst dahin. Die moderne Frau denkt mit dem Herzen, wie Bogumil Goltz sagt, und sie wird dadurch gewiß Vieles, insbesondere was an das Mysterium des tieferen Seelenlebens streift, instinctiv besser und richtiger treffen als der Mann; aber dieses reicht nicht aus, um ein logisch zusammenhängendes Gedankengebäude, wie es doch jedes philosophische System ist, zu reproduciren oder gar die feineren Wurzelfäden bloßzulegen, durch die es mit dem Erdreich seiner Zeit zusammenhängt. Im besten Falle ist es die Anempfindung, die der denkenden Frau Manches nahe bringt. Aber diese schöne weibliche Eigenschaft wird niemals den Mangel an scharfer Distinctions- und Abstractionskraft ersetzen können. Wer nun gar das eherne Netz Kant'scher Deductionen, wo jede Masche logisch unverrückbar eingeschmiedet ist, durch eine metaphernreiche Bildersprache, wie die Verfasserin des genannten Buches, durchbrechen zu können wähnt, dem fehlt jeder Beruf zur philosophischen Schriftstellerei. Das unleidlichste Stil-Genre ist jene poetische Prosa, wie sie meist bei Frauen sich vorfindet. Wenn dasselbe jedoch für philosophische Fragen überhaupt verwerflich ist, so verträgt es am Allerwenigsten der nüchtern strenge Kant. Aber auch jedes sachliche Verständniß scheint der Verfasserin für eine derartige Arbeit abzugehen. Man traut seinen Augen kaum, wenn man in einem und demselben Buche Kantische und Schopenhauer'sche Sätze so zusammengestellt sieht, als wenn dieselben sich ergänzen könnten. Nun ist zwar Schopenhauer von der Kantischen Erkenntnißtheorie ausgegangen, aber seine ethische Weltanschauung, den verzweiflungsvollen Pessimismus, zu dem er gelangt, mit der sittlich kräftigenden und muthvollen Ethik Kant's zutammenzuschweißen, zeugt doch von einer hochgradigen Naivetät in der Philosophie. Offenbar hat Frau Last den differenten Punkt in beiden Weltanschauungen gar nicht erkannt und ihre philosophische

*) „Mehr Licht. Die Hauptsätze Kant's und Schopenhauers." (Berlin 1879.)

Arbeit erinnert an manche poetische Anthologie, wo z. B. unmittelbar hinter Schiller's Hymnus an die Freude ein weltschmerzlich zerrissenes Lied von Heine figurirt.

Bei Weitem ernster und sachlicher im Gehalt ist eine Schrift von Albrecht Krause.*) Der Verfasser, evangelischer Pfarrer in Hamburg, ist als gediegener Kantianer bekannt. Denn sein schon früher erschienenes umfangreicheres Werk: „Die Gesetze des menschlichen Herzens, wissenschaftlich dargestellt als die formale Logik des reinen Gefühls" (Lahr 1876) versucht eine Fortbildung der Psychologie aus dem Kant'schen Kriticismus heraus. Krause ist ein berufener Interpret der „Kritik der reinen Vernunft". Er hat sich den Inhalt dieses Hauptwerkes des Königsberger Denkers ganz zu eigen gemacht, so daß es ihm gelungen ist, denselben mit Beibehaltung der systematischen Eintheilung in einer Weise zu reproduciren, daß er ihn dem Verständniß auch des philosophischen Laien nahe gebracht hat. Hierbei verhält er sich allerdings nicht blos referirend, sondern er sucht den Leser auch in die Kant'schen Deductionen einzuführen. Dadurch erst tragen die Sätze und Formeln Kant's nicht den Charakter des Mitgetheilten, das man auf Treu und Glauben eben hinnimmt, sondern das Gepräge des Gewonnenen und durch logische Operationen Erarbeiteten. Schon der Weg, den der Verfasser einschlägt, um den Leser zu dem Hauptproblem, das Kant an die Spitze seiner Vernunftkritik gestellt hat, hinzuführen, entspricht dem Zwecke einer derartigen commentirenden Arbeit. Krause zeigt an einzelnen Beispielen, wie jede Wissenschaft in ihrem Vorwärtsschreiten schließlich zu Problemen und Fragen gelangt, welche sie selbst mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln nicht zu lösen vermag, und wie daher jeder wissenschaftliche Zweig an dem mächtigen Baume menschlicher Erkenntniß auf die gemeinsame Wurzel alles Wissens hinweist. Die Frage lautet daher: „Woher stammen die Fundamentalsätze, welche die Aufstellung der Wissenschaften möglich machen und welche, da diese Fundamentalsätze nicht analytische, sondern synthetische Urtheile sind, nicht durch Erfahrung der einzelnen Wissenschaften (a posteriori) erworben werden, sondern vorher (a priori) zur Herstellung der Wissenschaft in Wirksamkeit treten müssen?" Bekanntlich lautet diese Frage bei Kant ähnlich, nur hat es letzterer mit der ihm eigenen lapidarischen Kürze so ausgedrückt: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Diese

*) „Populäre Darstellung von Kant's Kritik der reinen Vernunft." (2. Aufl. Lahr 1882.)

harmlos scheinende Frage ist aber die wichtigste und inhaltvollste, welche das menschliche Denken aufwerfen kann. Denn sucht man den Sinn des Problems genauer festzustellen, so ergiebt sich, daß es eigentlich eine ganze Reihe von Fragen in sich schließt, welche etwa lauten: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ „Wie ist Jurisprudenz möglich?“ „Wie ist Theologie möglich?“ „Wie ist Metaphysik möglich?“ „Wie ist Moralphilosophie möglich?“ „Wie ist Aesthetik möglich?“ u. s. w. u. s. w. Mit andern Worten, alle diese Wissenschaften wären nicht möglich, wenn die „Kritik der reinen Vernunft“, d. h. die Untersuchung des Organs unseres Denkens, nicht die Grundlage für dieselbe feststellen würde.

Aber wie geschieht diese Grundlegung? Kant hat einen zwiefachen Weg gewählt, um zu seinem Ziele zu gelangen: einen negativen und einen positiven, jenen in der „Kritik der reinen Vernunft,“ diesen in den beiden andern Kritiken („Kritik der praktischen Vernunft“, „Kritik der Urtheilskraft“), sowie in den übrigen metaphysischen Werken („Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft“, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, „Metaphysik der Sitten“ u. s. w.). Daß die in diesen Gesammtwerken sich darstellende Weltanschauung von ihm selbst mit dem Namen „Kriticismus“ belegt wurde, hat wesentlich in dem negativ-kritischen Verfahren seinen Grund, das er in dem Hauptwerk beobachtet.

Der Verfasser des genannten Commentars schließt sich auch darin an Kant's Werk an, daß er den grandiosen Gedankenaufbau des letzteren in zwei Hauptflügel auslaufen läßt: die „Transcendentale Aesthetik“, und die „Transcendentale Logik“. Es ist die Aufgabe der ersteren, die „Apriorität“, d. h. das Vorhandensein vor aller Erfahrung, oder vielmehr die Ermöglichung aller durch die Sinne vermittelten Erfahrung in Bezug auf unsere Raum- und Zeitanschauung zu erweisen. Die „Transcendentale Logik“ theilt er ebenfalls im Anschluß an Kant in „Transcendentale Analytik“ und „Transcendentale Dialektik“. Jene hat die gesammten Stammbegriffe unseres Denkens als nicht der Außenwelt entstammend, sondern der Natur des menschlichen Intellects innewohnend nachzuweisen. Es ist dieses das wichtigste Hauptstück der ganzen Vernunftkritik. Denn sind alle jene Urbegriffe, wie die Causalität, Allheit, Einheit, Vielheit, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w., die Kant in seiner „Kategorientafel“ entwickelt, nicht der Ausdruck für Wesen und Eigenschaft der Dinge, sondern unser eigenes Besitzthum, das „Inventarium unserer Seele“, welches erst hinzutreten muß, um mit dem von Außen kommenden Eindruck in

uns eine „Vorſtellung“, und in weiterer Folge einen „Begriff“ zu bilden, ſo bewegen wir uns eben nur immer in unſerer eigenen Klauſe, aus der wir nicht heraus können und jedes Bemühen in das Weſen der Dinge („Ding an ſich“) einzudringen, muß ſcheitern. Da aber, wie die Geſchichte der Philoſophie zeigt, dieſes Streben, ſo alt die Menſchheit iſt, immer wieder erneuert wird, ſo verwickelt ſich die Vernunft in alle jene ſich hieraus ergebenden Widerſprüche („Antinomien und Paralogismen“), deren Entwickelung dem letzten Theile der Vernunftkritik, der transcendentalen Dialektik obliegt. So wird hier eine philoſophiſche Disciplin nach der andern, die in der alten Metaphyſik ihre Wurzeln hatte, ſchonungslos vernichtet. Denn iſt es der Vernunft unmöglich, das Weſen Gottes und die innerſte Natur der menſchlichen Seele wie des Weltalls widerſpruchslos zu begreifen, ſo giebt es weder eine rationelle Theologie, noch eine Pſychologie, uoch eine Kosmologie im Vorkantiſchen Sinne: ein gewaltiges Zerſtörungswerk, das aus den imponirendſten Hochbauten der bisherigen Metaphyſik nur Trümmer gemacht hat. Kant ſelbſt vergleicht die von ihm ausgegangene Umwälzung gern mit derjenigen, welche durch das heliocentriſche Weltſyſtem des Copernicus herbeigeführt wurde. Denn ſo lange die gäocentriſche Weltanſchauung des Ptolemäus geherrſcht und man die Erde als den Mittelpunkt der Welt anſah, um den dieſe ſich bewegt, habe man viele Himmelserſcheinungen nur ſchwer erklären können; durch das Copernicaniſche Syſtem jedoch ſei man in den Stand geſetzt worden, bis dahin unlösbar ſcheinende Schwierigkeiten der Aſtronomie leicht zu beſeitigen. So werde auch, meint Kant, nachdem der „Kriticismus“ die frühere Metaphyſik, welche das erkennende Subject von der Außenwelt abhängig machte, geſtürzt habe, die neue Weltanſchauung, der transcendentale Idealismus, der das Schwergewicht in uns ſelbſt lege und die Außenwelt zu einem Complex von „Erſcheinungen“ verflüchtigt, im Stande ſein, philoſophiſche Probleme, die bis dahin unlösbar ſchienen, zur Befriedigung unſeres Erkenntnißtriebes wahrhaft zu löſen.

Kant iſt ſich überall in ſeinen Werken dieſes ſeines großen, reformatoriſchen Zieles bewußt, wie er auch des Ausgangspunktes, den er von David Hume's radicaler Kritik des Cauſalitätsbegriffes genommen hat, wiederholt gedenkt. Ja es liegt ein gewiſſes Gefühl der Dankbarkeit in den Worten Kant's, wenn er geſteht, aus ſeinem „dogmatiſchen Schlummer“ durch die Unterſuchungen des ſcharfſinnigen Engländers „geweckt“ worden zu ſein. Dieſe, wir möchten ſagen, hiſtoriſchen Zuſammenhänge beachtet wenig oder gar nicht dieſer Krauſe'ſche Commentar, wie er auch bei ſeiner Beſchränkung

auf das Kant'sche Hauptwerk fast gänzlich jede Andeutung vermissen läßt, wie nun das wesentlich negative Resultat desselben durch die späteren Schriften Kant's in ein positives umgewandelt wurde. Denn nicht die Erkenntnißtheorie Kant's als solche, welche wol kaum noch einen Gegner hat, sondern die in ihr liegenden Keime der Fortbildung und Anwendbarkeit innerhalb der positiven Wissenschaften sind es, welche das Interesse der Gegenwart in hohem Grade in Anspruch nehmen. So erst gewinnen alle jene populärisirenden Bestrebungen eine höhere Bedeutung, indem sie in die große wissenschaftliche Zeitströmung einlaufen, welche wesentlich in der philosophischen Forschung, aber auch in den Naturwissenschaften heute hervortritt, und die unter dem Namen des „Neukantianismus" bekannt ist.

Der Neukantianismus, diese modernste unserer philosophischen Schulen, welche vorzugsweise an die Erkenntnißtheorie des Königsberger Philosophen anknüpft, negirt allerdings eine mehr als siebzigjährige Fortentwickelung der philosophischen Speculation, welche sie mit Ausnahme etwa der realistischen Richtung, wie sie von Herbart, Benecke, Lotze u. A. ausgegangen, am liebsten ganz aus der Geschichte der neueren Philosophie auslöschen möchte. Aber wenn solches Unterfangen dem Culturhistoriker ein Lächeln abnöthigt, da er weiß, daß selbst wissenschaftliche Systeme, deren Irrthümlichkeit man später erkannt hat, immer noch tiefe Spuren zurücklassen, so gilt dieses insbesondere von der philosophischen Speculation, welche den deutschen Geist über fünfzig Jahre lang vom Auftreten des älteren Fichte und dem Erscheinen seiner „Wissenschaftslehre" (1794) bis zu den letzten Ausläufern der Hegel'schen Schule und ihre Einmündung in die radicalen Bewegungen des Jahres 1848 beherrscht hat. Galt es ja doch freilich eine Zeit lang als eine Art von wissenschaftlichem Sport, gegen jenen philosophischen Zeitabschnitt, wo vielfach eine zügellose Phantasie an Stelle der exacten nüchternen Forschung das Scepter führte, mit allen Waffen des Spottes loszuziehen. Insbesondere zeichneten sich hierin diejenigen aus, welche in naturwissenschaftlichen Dingen jede philosophische Auffassung überhaupt abwiesen, oder die sich der materialistischen Naturbetrachtung zuneigten. Und doch ist culturhistorisch ein solches Gebahren ein höchst thörichtes. Tausende von Blüthen und Früchten jener überreichen Bildungsepoche, die tiefe Befruchtung, welche die Literatur, die Kunst wie das Gesammtleben der Nation diesem vielgeschmähten speculativen Zeitabschnitte verdankt, entgehen allerdings auch den Blicken manches Neukantianers oder er braucht vielmehr von seinem Standpunkte aus sich um jene culturhistorischen Folgen einer von ihm gehaßten speculativen Richtung gar

nicht zu kümmern. Die ausschließlichen Vertreter des Neukantianismus, wie der geistvolle Albert Lange, Verfasser der „Geschichte des Materialismus", leugnen vielmehr für die Gegenwart jede Continuität mit der genannten speculativen Richtung und suchen lieber Fühlung mit der mächtigen nnd selbstbewußten Beherrscherin unserer Zeit, mit der exacten Naturforschung.

Diese letztere indeß, welche jetzt gegen jede deductive Naturerklärung eine souveräne Verachtung zur Schau trägt, ist allerdings zu einer Entwickelung gediehen, wo sie das Bedürfniß allgemeiner Zusammenfassung der Erscheinungen nicht mehr abweisen kann und daher aus ihrer Mitte heraus spontan philosophische Fragen laut werden läßt. Weder die Physiker noch die Chemiker wollen, seitdem in ihnen der lang unterdrückte Causalitätstrieb sich wieder regt, sich mit einer Erklärung der Naturerscheinungen begnügen, welche die letzten Ursachen alles Geschehens und Lebens in den Hypothesen der mechanischen Atomistik sieht. Insbesondere empfinden die organischen Zweige der Naturforschung, welche durch Adoption des Darwin'schen Entwickelungsprincips einen neuen Aufschwung gewonnen haben, dieses Mißbehagen einer zu schmalen Basis und die Furcht vor wissenschaftlicher Isolirtheit gegenüber den historischen und ethischen Wissensdisciplinen treibt sie zu einer Annäherung an die Philosphie.*) Selbst die stolze Mathematik mag sich bei ihrer bisherigen Raumvorstellung nicht mehr begnügen und versucht eine Revision ihrer bis dahin für unerschütterlich gehaltenen Grundbegriffe. Alles dieses mag wol einen so vorsichtigen und mißtrauischen Empiristen wie Du Bois-Raymond veranlaßt haben, das resignirte Wert: „Ignoramus, Ignorabimus," das er noch vor 10 Jahren auf der Naturforscherversammlung zu Leipzig**) wie einen Absage- und Fehdebrief gegen alle Philosophie aussprach, jetzt in das zaghaftere Bekenntniß umzuwandeln, das seinen Ausdruck in dem skeptischen „Dubitemus"***) findet. Was freilich dieser Forscher damals unter „Grenzen des Naturerkennens" verstand, bezieht sich nicht nur auf die naturphilosophischen Begriffe der „Materie" und der „Kraft", sondern auch darauf „wie die ihnen zu Grunde liegenden Substanz unter bestimmten Bedingungen empfindet, begehrt und denkt," d. h. auf das Problem von dem Wesen psychischer Thätigkeit. Wie anders nimmt sich nunmehr jenem radicalen „Ignorantismus" gegenüber das Geständniß aus, das derselbe Akademiker thut, wenn er

*) Vergl. Hartung, Philosophie und Naturwissenschaft in ihrer Bedeutung für die Erkenntniß der Welt. (Lpz. 1875.)

**) „Ueber die Grenzen des Naturerkennens. (Lpz. 1872.)

***) „Die sieben Welträthsel." (Lpz. 1882.)

seine letzte Festrede auf Leibniz mit den Worten schließt: „Mit unserer siebenten Schwierigkeit steht es so, daß sie keine ist, wofern man sich entschließt, die Willensfreiheit zu leugnen und das subjective Freiheitsgefühl für Täuschung zu erklären, daß sie aber anderenfalls für transcendent gelten muß: und es ist dem Monismus ein schlechter Trost, daß er den Dualismus in das gleiche Netz in dem Maße hilfloser verstrickt sieht, wie dieser mehr Gewicht auf das Ethische legt. In diesem Sinne schrieb ich einst in der Vorrede zu meinen Untersuchungen über thierische Elektricität die Worte, auf welche sich jetzt Strauß gegen mich berief: „Die analytische Mechanik reicht bis zum Problem der persönlichen Freiheit, dessen Erledigung Sache der Abstractionsgabe jedes Einzelnen bleiben muß." Es kam aber später, ich mache daraus kein Hehl, für mich der Tag von Damaskus. Wiederholtes Nachdenken zum Zwecke meiner öffentlichen Vorlesungen „Ueber einige Ergebnisse der neueren Naturforschung" führte mich zur Ueberzeugung, daß dem Problem der Willensfreiheit mindestens noch drei transcendente Probleme vorhergehen; nämlich außer dem auch schon früher von mir unterschiedenen des Wesens von Materie und Kraft, das der ersten Bewegung und das der ersten Empfindung in der Welt." Gewiß ein werthvolles Zugeständniß des bedeutenden Physiologen, daß sogar die sprödeste aller Naturwissenschaften das Bedürfniß nach einer philosophischen Begründung und Vertiefung nunmehr zu fühlen beginnt.

Wir befinden uns in einem Wendepunkte unserer wissenschaftlichen Weltanschauung. Wer will es daher der Philosophie verargen, wenn sie diese Zeichen der Zeit in ihrem Sinne deutet und auszunutzen sucht? Einer der hervorragendsten Vertreter des Neukantianismus, Professor Wilhelm Wundt in Leipzig, dessen physiologisch-philosophische Arbeiten beweisen, wie sehr er selbst an diesem Compromiß zwischen Naturforschung und Philosophie betheiligt ist, charakterisirt dieses Verhältniß in folgender Weise: „Heute hören wir überall aus dem Kreise der einzelnen Wissenschaften, sobald man wieder beginnt, sich der Philosophie zu nähern, die Aeußerung laut werden, Kant sei derjenige Philosoph, dessen Standpunkt demjenigen der Erfahrungswissenschaften am meisten befreundet sei. Fragen wir aber nach dem Grunde dieser Anerkennung, so liegt dieselbe sicherlich nicht darin, daß Kant von der Mißachtung, mit welcher der spätere Idealismus die Erfahrung behandelte, noch nichts wußte. Auch in der Zustimmung zu den einzelnen Lehren des Kantischen Systems dürfte er schwerlich zu finden sein. Denn wenige werden mehr mit der aus einer veralteten

Psychologie erwachsenen Gliederung der menschlichen Geisteskräfte oder mit der Kategorienlehre oder gar mit der metaphysischen Begründung der Naturwissenschaft, wie sie Kant gegeben, einverstanden sein. Jene Anerkennung bezieht sich vielmehr auf die allgemeine Auffassung, die Kant von dem Wesen unserer Erkenntniß besitzt. Diese ist nach ihm ein Product einerseits der Erfahrung, andererseits solcher Elemente, welche vor der Erfahrung in unserem Bewußtsein liegen und welche alle Erfahrung formen und ordnen. Eine ähnliche Erfahrung aber ist es, der die Erfahrungswissenschaften gegenwärtig zugeführt werden. So bezeichnet denn jenes Gefühl der Verwandtschaft mit der Erkenntnißtheorie Kant's, dessen sich die empirische Forschung heute bewußt wird, zugleich deutlich genug, daß sie die Wirkungen wieder lebhaft empfindet, welche die Philosophie auf sie ausübt." *) Aber nicht nur innerhalb des weiten Gebietes der Naturwissenschaften, sondern auch in denjenigen Zweigen menschlichen Forschens und menschlicher Erkenntniß, welche man mit dem nicht ganz zutreffenden Namen der „Geisteswissenschaften" belegt hat, giebt sich wiederum, wie einst vor 80 Jahren, das Verlangen kund, innigere Fühlung mit der Philosphie zu gewinnen. Hören wir, wie derselbe oben citirte Forscher sich an einer andern Stelle darüber ausdrückt: „Die philosophische Bewegung, die jetzt in den Einzelwissenschaften beginnt, ist vielleicht bedeutungsvoller als alles, was gegenwärtig auf dem Gebiete der eigentlichen Fachphilosophie sich ereignet. Hier sehen wir die wissenschaftliche Theologie eifrig bemüht, nach einer Begründung des religiösen Gefühls zu suchen, die der Religion innerhalb, nicht außerhalb der philosophischen Weltanschauung ihre Stelle anweise. Dort ringen die Socialwissenschaften immer mehr nach einer principiellen, begriffsmäßigen Entscheidung der Probleme, welche die menschliche Gesellschaft bewegen. Die Geschichtsforschung sucht den tieferen Natur- und Culturbedingungen des historischen Geschehens nachzugehen und so die innere Nothwendigkeit desselben zu erfassen. Aus der Philologie entwickelt sich die vergleichende Sprachkunde, eine Wissenschaft, die sich nothwendig zu den Fragen über Wesen, Ursprung und Entwickelung der Sprache geführt sieht, Fragen, die, wie sie unmittelbar auf die Psychologie zurückweisen, so zugleich die Hauptprobleme einer selbständigen Philosophie der Sprache enthalten." **)

Aber im Sinne des Neukantianismus soll das Verhältniß von

*) „Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften." Akademische Antrittsrede. (Lpz. 1876.)

**) Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart." (Lpz. 1874.)

Naturforschung und Philosophie ein gegenseitiges, das der befruchtenden Wechselwirkung sein. Diese Tendenz zeigen eine ganze Reihe philosophischer Versuche, welche theils in dem Kantischen Gedankenkreis sich streng bewegen, theils mehr eine monistische Begründung anstreben, theils aber auch einem krassern Empirismus ergeben sind. Alle aber haben das gemeinsame Bestreben, die Fülle des Erfahrungsmaterials, welche die moderne Forschung in Natur und Geschichte aufgehäuft, als Bausteine zu ihren philosophischen Neubildungen zu benutzen. Auch nach dieser Richtung hin können wir, wenn wir von dem kürzlich verstorbenen Hermann Lotze absehen, dessen metaphysische Grundlagen mehr auf Leibniz zurückweisen, den Neukantianer Wilhelm Wundt als einen der berufensten Wortführer ansehen: „In der Prüfung der allgemeinen Ergebnisse der Wissenschaft, sagt er, in der Entwickelung der wissenschaftlichen Methoden und ihrer Principien hat sie (die Philosophie) ein mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung immer wachsendes Feld der Arbeit vor sich, auf dem sie zugleich befruchtend auf die Einzelwissenschaften zurückwirken kann. Je mehr aber die Philosophie diesen ihren Beruf, die „Wissenschaft der Wissenschaften" zu sein, im wörtlichen Sinne auffaßt, um so weniger wird es ihr fehlen können, dereinst auch von der wissenschaftlichen Gedankenbewegung unserer Zeit ein treues Bild auf die Nachwelt zu bringen" ..... „Die Sache der Philosophie ist es, die gute Beziehung mit den Einzelwissenschaften aufrecht zu erhalten, indem sie ihnen, was sie bedarf, die Grundlage der Erfahrung, und ihnen mittheilt, was sie entbehren, den allgemeinen Zusammenhang aller Erkenntnisse." Noch schärfer freilich formulirt ein jüngerer Anhänger dieser Richtung, Fritz Schultze in Dresden, den Compromiß als Zukunftsprogramm*): „Wissenschaftliche Philosophie ist nur diejenige, welche im engsten, unlöslichen Zusammenhang mit den empirischen Wissenschaften, auf Grund derselben, deren allgemeine Ergebnisse nach kritisch-empirischen Methoden vergleicht und daraus neue allgemeine Resultate ableitet, deren Inbegriff und Ziel eine der Veränderung und Verbesserung nach Maßgabe des Fortschritts der empirischen Wissenschaften stets offene, nie dogmatisch erstarrende, stets im lebendigen Flusse bleibende einheitliche Weltauffassung ist, deren Consequenzen für Theorie und Praxis sie zu entwickeln und nach denen sie das menschliche Leben in all seinen Beziehungen zu gestalten hat". ..... „Philosophie und die übrigen Wissenschaften sind weder dasselbe, noch sind sie sich ausschließende Gegensätze,

*) „Ueber Bedeutung und Aufgabe einer Philosophie der Naturwissenschaft". (Jena 1877.)

vielmehr nothwendig zu einander gehörende Ergänzungen.“ Wahrhaft philosophische Wissenschaft macht es „weder wie die rohen Empiriker, die da zusammentragen wie die Ameisen, noch wie Methyphysiker, die da den Spinnen gleich alle Fäden aus sich selbst ziehen, sondern wie die Bienen, die den Blumenstaub von überall her sammeln und ihn zu Wachs und Honig verarbeiten.“ Das schöne und treffende Bild ist Bacon von Verulam entlehnt, aber auch der Gedankeninhalt dieses philosophischen Programms*) bewegt sich schon bei Weitem mehr in der Grundvorstellung des englischen Empirismus, als in den Voraussetzungen des Kantischen Kriticismus.

Gegenüber diesen wissenschaftlichen Strömungen erscheint eine neuerdings geäußerte Ansicht, wonach der Neukantianismus sich einer Täuschung hingebe, wenn er sich zur Stütze seiner Raum- und Zeittheorie auf gewisse Ergebnisse der Physiologie berufe, doch sehr zweifelhaften Werthes zu sein. Auf der Eisenacher Naturforscherversammlung vom 18. September d. J. war es Professor Rehmke vorbehalten, die Welt mit dieser seiner Entdeckung zu überraschen. Wir überlassen es den betheiligten Kreisen, ihm nachzuweisen, wie die heutige Physiologie der Sinneswerkzeuge dadurch, daß sie ihre Beobachtungs- und Versuchsmethoden der innern Erfahrung leiht, eine neue philosophische Disciplin, die *experimentelle Psychologie*, hat schaffen helfen, welche, abgesehen von ihrem wichtigen Beruf, *Vermittlerin zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften* zu bilden, gerade für die empirische Bestätigung der transcendentalen Raum- und Zeitlehre Kant's manchen werthvollen Beitrag schon geliefert hat.

Sehen wir indeß von diesen rein wissenschaftlichen Ergebnissen ab, welche eine Wiederbelebung der Kantischen Erkenntnißtheorie in der Gegenwart hat und noch für die Zukunft verspricht, so fragt es sich, welche weiteren Vortheile für das allgemeine Geistesleben aus jener Wiedererweckung des Kriticismus erwachsen müssen. Zunächst darf es schon als ein hoher Gewinn betrachtet werden, wenn es gelingt, den Sinn der wissenschaftlichen Welt, der bisher nur zu sehr durch das particulare Interesse ihrer Specialgebiete gebannt war, wiederum für philosophische Fragen empfänglich zu machen. Aber daß die Aufmerksamkeit der Zeit sich gerade dem transcendentalen Idealismus Kant's vorzugsweise zugewandt hat, halten wir für ein glückliches Zeichen, für das Frühroth einer

*) Der Verfasser hat mittlerweile seine Verheißung erfüllt in dem Werke: „Philosophie der Naturwissenschaft“. (2 Bände. Jena 1882.)

anbrechenden neuen philosophischen Epoche. Denn muß schon der Geist und Charakter dieses Systems einen wohlthätig kräftigenden Einfluß auf das vielfach erschlaffte, entnervte und materialisirte Zeitalter ausüben, so ist es auch die Fülle der in Kant's Weltanschauung liegenden Probleme, welche wie einst vor 90 Jahren zu neuen und ungeahnten Wegen philosophischer Forschung führen kann. Aber gewarnt durch das Beispiel unserer Vorfahren wird sich die Gegenwart nicht in das Zauberreich der metaphysischen Dichtungen locken lassen, sondern in männlicher Selbstbeschränkung und auf dem granitnen Boden der exacten wissenschaftlichen Erfahrung dauerhaftere metaphysische Bauten aufführen.

Daß die Wirksamkeit des Kriticismus heute eine andere sein muß, als zur Zeit des Erscheinens der „Kritik der reinen Vernunft", folgt aus der Verschiedenheit beider Jahrhunderte. Nicht mehr das abschließende Resultat einer voraufgegangenen ganzen Culturepoche kann die Weltanschauung Kant's für uns sein, sondern ein neubelebendes, reinigendes und befreiendes Ferment in den mannigfaltigen Verirrungen der geistigen Cultur der Gegenwart. Bildete Kant einst den Ausgangspunkt für eine ganze Reihe idealistischer, realistischer und sensualistischer Weltbetrachtungen, so kann seine heutige Wiederbelebung nur die Aufgabe haben, den großen Reinigungs- und Versöhnungsproceß in den schroffen Gegensätzen, die Geist und Herz der Zeit zerreißen, herbeizuführen. Keines der philosophischen Systeme ist aber auch so geeignet zu dieser höhern Culturmission für die Gegenwart wie das Kant's. Vieles, was beim Erscheinen der Vernunftkritik nur als Keim vorhanden war, ist heute zu einer gewaltigen Lebensmacht emporgediehen. Die mathematisch-mechanische Naturbetrachtung, die damals nur erst schüchtern sich emporwagte, ist die ausschließliche Beherrscherin der gesammten Naturforschung geworden. Was wollen die dürftigen psychologischen Beobachtungen, wie sie in den „Sammlungen" und „Magazinen" des 18. Jahrhundert niedergelegt waren, gegen die unübersehbare Stofffülle heißen, die der Seelenlehre heute von allen Seiten, aus der Thierbeobachtung, der Ethnologie, der Sprachwissenschaft, der Moralstatistik u. s. w. zufließen? So haben jene einzelnen empirischen Versuche ganzen die Psychologie, Aesthetik und Moralphilosophie umfassenden Systemen Platz gemacht, deren Aufgabe es nur noch bleibt, sich mit der unübersehbaren Fülle von Thatsachen, welche die Natur-, Geschichts- und Socialforschung auf diesen Gebieten seit 100 Jahren aufgehäuft, ins Einvernehmen zu setzen. An Stelle des ehemaligen theologischen Rationalismus sind religiöse und kirchliche Be-

wegungen andern Gehalts getreten. Die Epigonen Hegel's, Schleiermacher's und der Tübinger Bibelkritik verleihen der heutigen Discussion religiöser Fragen einen ganz anderen Charakter. Nicht mehr der leidenschaftliche Naturdrang Rousseau's, sondern Instincte und Strebungen ganz anderer Art ringen nach dem Principat im literarischen und künstlerischen Schaffen der Zeit: Auf der einen Seite die Wiederbelebung überlebter Ideale und abgestorbener Kunstformen, wie sie z. B. die neudeutsche Romantik anstrebt, auf der andern Seite zaghafte und schwächliche Versuche, aus dem modernen Geist heraus Inhalt und Form des Kunstideals zu gestalten. So kämpfen der zu neuem Leben künstlich galvanisirte Neuromanticismus und der noch zielloſe Naturalismus um die ästhetische Oberherrschaft. Parallel hiermit läuft ein anderer, aber doch innerlich verwandter Gegensatz, der die heutige literarisch-künstlerische Production durchzieht: hier das Bestreben, in Stoffen und Formen die historische Nationalität als ausschließliche Quelle zu benutzen, dort ein gewisser kosmopolitischer Eklecticismus, der allen Sagenkreisen und historischen Perioden sein Material, allen Literaturen seine Kunstformen entlehnt.. Und zuletzt sind wir ja auch auf politisch-socialem Gebiete Andere geworden. Seit Kant in seinen Schriften seinen großen und erhabenen Pflichtbegriff, seine wesentlich an Rousseau sich anlehnenden Staats- und Gesellschaftsideale entwickelte, haben wir ein Jahrhundert voll politisch-socialer Umwälzungen hinter uns, die doch, zumal mit Rücksicht auf den historisch geschärftern Blick unsere heutigen Staatsanschauungen, unsere Ansichten über Wesen, Aufgabe und Ziel des Staatslebens außerordentlich modificirt haben.

Trotz dieser tief greifenden Verschiedenheit in Geist und Charakter beider Jahrhunderte möchten wir uns dennoch von der Wiederbelebung der Kantischen Philosophie gerade in ethischer Hinsicht außerordentliche Wirkungen versprechen. Wer Kant's Ethik, welche trotz ihrer dualistischen Begründung bis jetzt noch psychologisch, d. h. als eine der menschlichen Natur nicht widerstreitende, sondern conforme sittliche Anschauung unwiderlegt ist, blos von der rigorosen und frostig kahlen Höhe des kategorischen Imperativs ansieht, hat den tief innerlichen Geist derselben nicht erfaßt. Kant hat den denkbar höchsten und stolzesten Begriff von der menschlichen Freiheit entwickelt: seine transcendentale Freiheit ist die erhabenste und grandioseste, zugleich aber auch realste Vorstellung, zu welcher der menschliche Intellect überhaupt sich erheben kann. Alle übrigen Ideen, selbst die der Ewigkeit und Gottes verschwinden jener gegenüber, da sie selbst erst ihre Begründung

durch den Freiheitsbegriff erhalten. „Der Begriff der Freiheit, sagt Kant in der Einleitung zur „Kritik der praktischen Vernunft", sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus und alle andern Begriffe, wie die von Gott und Unsterblichkeit, welche, als bloße Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durch's „moralische Gesetz". Diesem Freiheitsbegriff entspricht bekanntlich die Strenge von Kant's Pflichtenlehre und es ist klar, daß eine philosophische Weltanschauung, die ein sittliches Ideal von dieser Höhe aufstellt, für unsere Zeit, die eine gewisse quietistische Erschlaffung und eine pessimistische Blasirtheit zeigt, von kräftigendster Wirkung sein muß. Den großen und positiven Culturaufgaben gegenüber hat der Pessimismus nicht die geringste Berechtigung. Seine resignirenden Lehren haben in einer Epoche, wo Alles auf die active Umgestaltung des Lebens und der Gesellschaft hinzielt, etwas seltsam Groteskes. Dagegen entspricht nichts so sehr den innersten Triebkräften des jetzigen Zeitgeistes als eine ethische Anschauung, welche den Menschen so hoch über Natur und Wirklichkeit erhebt, daß seine souveraine Herrscherrolle über die letztere im Dienste sittlicher Ziele sich von selbst ergiebt. Hier liegt der Kernpunkt der Kantischen Bedeutung für die Gegenwart. Gewiß mit Recht rühmt sich unsere Zeit der herrlichen Siege, die Forschungseifer und technische Findigkeit in der Ausbeutung und civilisatorischen Verwendung der Naturkräfte erfochten haben. Aber in diesem Siegesrausch vergessen wir nur zu bald, daß diese äußere Bewältigung der Natur nur die eine Seite der Culturentwickelung ist. Was helfen uns alle elektrischen Telegraphen, Telephone und Beleuchtungen, um was bringen uns alle Bergdurchbohrungen, Brückenbauten und sonstige Leistungen genialer Ingenieure weiter, wenn die Verbrecherstatistik immer grauenvollere Zahlen und Thatsachen enthüllt, und der wachsende Pauperismus die gähnende Kluft zwischen den socialen Ständen immer bedrohlicher macht? Aber was, hört man fragen, soll Kant's erhabene Ethik hier helfen? Wie kann und soll der kategorische Imperativ die große sociale Frage lösen? Erwarten wir nicht zu viel von einem System, das aus der Tiefe des denkenden Geistes geboren, auch nur zurück in die Tiefe empfänglicher Geister wirken kann? Gewiß, kein Ver-

ständiger wird hier ein unmittelbares Heilmittel erwarten. Aber wenn feststeht, daß eine innere Läuterung, eine tiefe sittliche Wiedergeburt unserm Zeitalter nothwendig ist, so wird dieser Proceß durch den Anschluß an Kant, durch die Versenkung in seine Ideen und die Durchdringung unserer Lebensanschauung mit seinen großen sittlichen Principien wesentlich gefördert werden.

Kant's „Metaphysik der Sitten" mag der modernen Auffassung von Staat und Gesellschaft vielfach utopistisch erscheinen. Aber weisen die in diesem Werke in großartigen Zügen entwickelten Ideen nicht weite Perspectiven und edle Tendenzen auf, welche den Blick gewöhnen, von aller nationalstaatlichen Gestaltung hinaus sich immer und immer wieder auf die ganze Menschheit zu erheben? Welchen Sinn hätten alle heutigen internationalen Culturbestrebungen, wie sie sich im Völkerrecht, in wissenschaftlichen und gemeinnützigen Congressen in Weltausstellungen und dergl. zeigen, wenn sie nicht auf das bei Kant dargelegte ideale Princip der Solidarität und Zusammengehörigkeit der gesammten Menschheit basirten? Und ist dieses nicht auch die Idee, welche dem Christenthum seinen idealen, universellen und humanitären Charakter verleiht? Kant's „Kritik der Urtheilskraft" endlich, dieses Haupt- und Grundwerk aller modernen philosophischen Aesthetik, mag auf die geschichtliche Entwickelung der Kunstideale zu wenig Rücksicht nehmen. Aber wo ist für die Schönheit und die Kunst ein höherer Ursprung gewonnen, wo ist das „Schöne" und das „Gute" in einen innigeren Connex gebracht, wo ist die ideale Verklärung des Lebens durch das sittliche und ästhetische Ideal strenger durchgeführt und durch ein tieferes Fundament befestigt, als in dem Werke Kant's?

Wir wagen es also, die Frage, ob eine Wiederbelebung der Kantischen Philosophie auch in dem oben angedeuteten Sinne eine regenerirende Wirkung auf den sittlichen Charakter unserer Zeit ausüben würde, zu bejahen. Noch vor 20 Jahren hätte derjenige, welcher gegen das bedenkliche Uebergreifen des theoretischen Materialismus Kant's Kriticismus als Gegenmittel empfohlen hätte, wenig Glauben gefunden. Heute stehen wir bereits vor einem erfreulichen fait accompli: die materialistische Naturerklärung, wie sie in Deutschland durch die Schriften Moleschott's, Vogt's, Büchner's und ihrer Anhänger verbreitet wurde, ist jetzt wissenschaftlich überwunden und zwar überwunden durch die vernichtenden Pfeile, die dem erkenntnißtheoretischen Köcher der „Kritik der reinen Vernunft" entnommen waren. Die bedeutendsten deutschen Naturforscher der Gegenwart neigen sich dem Neukantianismus zu. Die noch Zögernden vermeiden geflissentlich die

Bezeichnung als „Materialisten“, so sehr ist das ehemals so hochmüthige Wort unter den Naturforschern selbst verrufen. Die einst so übermüthigen Verächter aller Philosophie hüllen sich bereits in einen philosophischen Mantel und wollen nur noch „Monisten“ genannt sein. Dieser in so kurzer Zeit vollzogenen Wandelung der theoretischen Naturanschauung gegenüber halten wir auch den Sieg der ethischen Principien Kant's nur noch für eine Frage der Zeit. Schon macht der Hauptvertreter des heutigen Pessimismus, Ed. v. Hartmann, Concessionen an die Zeitströmung, die nunmehr ihre Richtung geändert hat. Seine neuesten Schriften, insbesondete sein umfangreiches religionsphilosophisches Werk: „Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewußtseins der Menschheit“ (1881) kehren viel mehr eine positive, geschichtsphilosophisch-religiöse, als eine ethisch pessimistische Seite hervor. Und als wenn er ahnte, woher dem Pessimismus Gefahr drohte, sucht er sogar Stützpunkte in Kant selbst.

So vereinigen sich eine Anzahl von Momenten, um die volle und baldige Wiederbelebung der Kantischen Philosophie wahrscheinlich zu machen. Und warum wir den kräftigsten Sieg derselben für unsere Zeit wünschen? Wir antworten mit den Worten jener im Anfang dieser Studie citirten ausgezeichneten französischen Schriftstellerin, der Frau v. Staël, die in ihrem berühmten Buche über Deutschland auch unserm großen Denker ein Capitel gewidmet hat: „La philosophie de Platon est plus poétique que celle de Kant, la philosophie de Malebranche plus religieuse; mais le grand mérite du philosophe allemand a été de relever la dignité morale, en donnant pour base à tout ce qu'il y a de beau dans le coeur, une théorie fortement raisonnée.“

Hugo Grotius.

Hugo Grotius

der Schöpfer des heutigen Natur- und Völkerrechts.

Ein Erinnerungsblatt zum 300jährigen Geburtstage desselben.

Bei den Vorbereitungen, welche jetzt in allen protestantischen Ländern für die Feier des 400jährigen Jubiläums Martin Luther's getroffen werden, wird der Gedenktag einer andern historischen Persönlichkeit übersehen, welche, gerade 100 Jahre nach dem großen deutschen Reformator geboren, an ihren Namen zwar nicht einen so weltgeschichtlichen Ruhm geknüpft hat, in einem weiten Culturgebiete jedoch eine nicht minder bedeutende Umwälzung in den Anschauungen ihres und der folgenden Jahrhunderte hervorgebracht hat. Martin Luther und Hugo Grotius! Welch' eine Parallele! Es ist schwer, auch nur einen gemeinschaftlichen Zug in ihrer geistigen Physiognomie zu entdecken. Dort der schlichte Mönch von Wittenberg kernig-derb und unbeholfen, aber ein echter Sohn des Volkes, der es wagt, gegen die größte Macht der Erde, die römische Hierarchie, einen Riesenkampf zu unternehmen, hier ein vornehmes Patrizierkind, von vielseitigster humanistischer Bildung, eine feine, geistvolle Gelehrtengestalt, die durch die Kraft ihrer Gedanken und den Glanz ihrer schriftstellerischen Vorzüge der Liebling aller höher gebildeten Kreise wird.

Aber so ganz anders geartet diese beiden Männer an Erscheinung, Begabung und Character waren, so verschieden ihr Lebenslauf wie ihre persönlichen Schicksale sich der Nachwelt darstellen, so sehr muß doch eine Geschichtsbetrachtung, welche einen weiteren Horizont umfaßt, die culturhistorischen Wirkungen, welche von ihnen ausgingen, unter einem höheren gemeinsamen Gesichtspunkte erfassen und beurtheilen. Denn so erst dürfte es gelingen, dem neuerdings unter dem Einflusse unserer sogenannten historischen

Rechtsschule vielfach verkannten und unterschätzten Juristen, Staatsmann und Gelehrten in das gebührende historische Licht zu rücken.

Man hat das 19. Jahrhundert vorzugsweise das der Revolutionen genannt. Wenn wir aber das Wort nicht blos im politischen Sinne nehmen, sondern dasselbe, wie einst Ferdinand Lasalle in seiner Vertheidigungsrede vor dem Berliner Kammergericht gethan hat, auch auf die geistigen Umwälzungen in den Ideen der Menschheit übertragen, so kann man mit noch größerem Recht das 15. und 16. Jahrhundert als das Zeitalter der Revolutionen bezeichenen. Der Bruch mit dem Geiste des Mittelalters vollzieht sich während dieser Periode auf der ganzen Linie. Zwei gewaltige Geistesthaten künden sich als die Herolde einer neuen Zeit an: die durch Copernicus eingeleitete Umwandlung unseres gesammten kosmischen Weltbildes, wozu als zweites und ergänzendes Moment die mit dem Aufschluß eines neuen Erdtheils beginnende Epoche der Entdeckungen tritt. Hatte sich hierdurch der natürliche Gesichtskreis jener Zeit in's Unendliche erweitert, so wurde auch ihr Blick zugleich vertieft und ihr Sinn adelt sich durch die neugewordene Kenntniß des classischen Alterthums, dessen Kunst und Literatur eine neue Welt von Kunstformen erschloß und einen frischen, belebenden Strom von Schönheit zuführte. So verschieden aber auch der Ursprung und die Wege waren, welche Renaissance und Reformation einschlugen, und wie sehr sie sich auch vielfach kreuzten und in ihren Bestrebungen oft bekämpften, so sind wir nach 300 Jahren doch nunmehr in der Lage, das gemeinsame Ziel zu erkennen, dem nicht nur die genannten beiden Strömungen, sondern auch Philosophie und Naturwissenschaften zuliefen, welche sich ihrerseits von den Voraussetzungen frei zu machen suchten, durch welche die mittelalterliche Scholastik bis dahin das freie Denken beengt hatte.

Man sieht also, daß die Sprengung jener ehernen Bande, durch welche die Glaubenseinheit des Mittelalters das gesammte Leben und Wissen, Wollen und Empfinden der christlichen Welt umschlungen hatte, von verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten ausgegangen war. Als einen der letzten, aber erfolgreichsten Befreiungsversuche, der die Menschheit aus der tödtlichen Umarmung der Kirche zu erlösen unternommen wurde, müssen wir denjenigen bezeichnen, welcher Staat und Gesellschaft betraf und welcher darauf ausging, diese rein menschlichen Institutionen, welche bis dahin mit bestimmten religiösen Vorstellungen aufs Engste verknüpft waren, nun auch auf eigene Füße zu stellen. Denn hatten sich die Fürsten und die Völker thatsächlich bereits von der Autorität,

welche die Kirche auch in weltlichen Dingen ausübte, längst befreit, so kam es nunmehr darauf an, auch theoretisch den Staats- und Gesellschaftsbegriff, entsprechend dem neuerwachten Geiste, auf rein menschlicher Basis aufzubauen: eine Emancipation der gesammten Rechts- und Staatswissenschaft von jenen dogmatisch-kirchlichen Voraussetzungen, deren schärfsten, theoretischen Ausdruck der noch heute in der römischen Kirche so hochverehrte Thomas von Aquino einst formulirt hatte.

Hierin beruht die welthistorische Bedeutung des Hugo Grotius, welcher in der Emancipation der Rechts- und Staatslehre zwar nicht ohne Vorgänger ist, (wir nennen hier den Italiener Machiavelli wie den Franzosen Jean Bodin), der aber doch zuerst in seinem epochemachenden Werke „De jure belli ac pacis“ („Ueber das Recht des Krieges und Friedens“) bis zu jenen tiefer liegenden Wurzeln des Staatslebens vorgedrungen ist, welche auch die späteren philosophischen Forschungen als die richtigen erkannt hat. Aber nicht daß Jemand überhaupt der Begründer einer neuen Wissenschaft ist, sondern auf welchen ewiegn, unverrückbaren Grundlagen er sie aufbaut, das macht seinen weltgeschichtlichen Ruhm aus. Grotius hat nicht nur die Wurzeln alles menschlichen Rechts- und Staatslebens gefunden, sondern auch das Erdreich untersucht und bloßgelegt, aus dem sie die nothwendige Nahrung ziehen, und dieses ist: die Natur des Menschen, seine Triebe, Anlagen und Strebungen, seine Fehler und Vorzüge, mit anderen Worten dieser Mensch selbst, wie er ist und wie er geschichtlich geworden ist.

Als Begründer der modernen Rechtsphilosophie wird neben Grotius meist auch noch der einige Jahre jüngere (geb. 1588) Engländer Thomas Hobbes genannt. Aber bei einer gewissen Uebereinstimmung in den Grundideen, wie auch in ihrem Kampfe gegen den von der Scholastik adoptirten Aristoteles, wie verschieden ist doch Geist, Tendenz und Methode ihrer Werke! Wenn man die „Elementa philosophica de cive“ des Hobbes zur Hand nimmt, hat man ein streng logisches Buch mit den genauesten Definitionen und einer fast scholastischen Syllogistik (Hobbes war selbst aus der Schule des Occam'schen Nominalismus hervorgegangen) vor sich. Einen ganz andern Eindruck macht das Werk des Grotius. Als echter Zögling der Humanisten stattet er dasselbe mit einer großen Fülle griechischer und lateinischer Citate aus, die aber doch nirgends den Character des Schwülstigen und Ueberladenen haben. Nicht als wenn der Engländer die Philosophen, Redner und Dichter der Alten nicht gekannt hätte, sondern er braucht sie nicht, da seine demonstrative und deductive

Methode ihrer entbehren kann. Anders aber Grotius. Ihm sind jene Citate, die er übrigens auch der Bibel, den Kirchenvätern und den Werken späterer Historiker und Juristen entnimmt, zugleich die Beweisstücke seiner Principien. Grotius wählt den Weg der Erfahrung und hat so zuerst das Beispiel einer vergleichenden Rechts- und Gesichtsphilosophie aufgestellt Ueberdies hat Alles bei dem Holländer eine praktische Tendenz, die einen bestimmten politischen Zweck verfolgt, während Hobbes sich geflissentlich von jeder bestimmten Parteinahme fernhielt, wie er auch eine ihm von Cromwell angebotene Staatssecretairstelle ausschlug. Grotius dagegen war in erster Linie Staatsmann, wie er ja auch seinen historischen Schriften stets einen wesentlich politischen Character verleiht.

Huig de Groot (der nach der Sitte jener Zeit seinen Namen latinisirte) entstammte einer altadeligen, niederländischen Familie. Sein Vater, Johann de Groot, welcher das Amt eines Bürgermeisters von Delft und Curators der Universität Leyden bekleidete, war ein klassisch gebildeter Jurist, der sich in dem Freiheitskampfe seines Vaterlandes gegen Spanien rühmlich ausgezeichnet hatte. In diesem Patrizierhause wurde Huig (Hugo) am 10. April 1583 geboren. Das hochbegabte Kind erhielt die sorgfältigste Erziehung, so daß er schon in frühester Jugend sowohl durch die Schärfe und Klarheit seines Verstandes, als auch durch die Stärke und den Umfang seines Gedächtnisses Aufsehen erregte. Kaum 11 Jahre alt war er wissenschaftlich so weit vorbereitet, daß er die Universität Leyden beziehen konnte, an der damals Männer wie Scaliger und Erasmus lehrten. Obwohl zur Jurisprudenz bestimmt, so umfaßten die Studien des lernbegierigen Knaben doch fast alle anderen Wissenschaften: er hörte Vorlesungen über Theologie, Philosophie, Mathematik, Geschichte und Alterthumskunde. Im 15. Jahre promovirte er als Doctor der Rechte und der Philosophie, so daß er noch als Jüngling bereits in die practische juristische Laufbahn eintreten konnte. Der erste Schritt jedoch, den er in die Oeffentlichkeit that, sollte für ihn von symbolischer Vorbedeutung werden. Der große Staatsmann und spätere Großpensionär von Holland, Oldenbarneveld, lud ihn ein, mit ihm nach Paris, wohin ihn eine politische Mission führte, zu begleiten. Dem König Heinrich IV. vorgestellt, erhielt er von ihm eine goldene Kette. Hierbei sprach der König zu den ihn umgebenden Hofherren: „Miraculum Hollandiae!“ („Das Wunder Hollands!“) Thatsächlich hatte sich auch unser junger Jurist sehr bald als ein Wunder von Gelehrsamkeit und geistiger Frühreife erwiesen. Noch

nicht 17 Jahre alt veröffentlichte er Ausgaben des Martianus Capella und des astronomischen Werkes des Aratus mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen, die das Staunen der gelehrten Welt erregten. Kurz darauf publicirte er einige Schriften über die Urgeschichte Hollands, in Folge dessen der junge Advocat dann den ehrenvollen Auftrag erhielt, die Geschichte des eben vollendeten Freiheitskrieges abzufassen. Politische Gründe waren es jedoch, welche veranlaßten, daß die Publicirung dieses umfassenden Geschichtswerkes erst nach dem Tode des Verfassers erfolgte und zwar von seinen Söhnen Peter und Cornelius im Jahre 1657. Zum Theil diese und andere historische und juristische Schriften erregten sehr bald die Aufmerksamkeit der maßgebenden Kreise, und noch nicht 21 Jahre alt (1607) ward Grotius zum Generaladvocaten von Holland und Seeland ernannt. Diese Stellung brachte ihn nunmehr den politischen Bewegungen näher, denen er, voll jugendlicher Kraft und Eifers und vom feurigsten Patriotismus beseelt, sich hingab.

Seine erste politische That, die seinen Namen sofort auch außerhalb Hollands bekannt machte, war die Veröffentlichung einer völkerrechtlichen Schrift, welche zwar in wissenschaftlicher Form gehalten, aber doch von höchster actueller Bedeutung war. Dieselbe erschien unter dem Titel „Mare liberum“ („Das freie Meer“) 1609 und ist gegen die Ansprüche Spaniens gerichtet, welches für die Anerkennung der Unabhängigkeit der Niederlande nichts Geringeres verlangte, als daß die Schiffe der letzteren vom Seehandel nach Ostindien ausgeschlossen werden sollten. Gegen dieses unerhörte Verlangen wandte sich Grotius mit der ganzen Schärfe und Beredtsamkeit, die seinen publicistischen Arbeiten einen so dauernden Werth verliehen haben. Nicht allein das Recht seines Vaterlandes, sondern auch das der ganzen civilisirten Welt wolle er in dieser Schrift, die er „allen Fürsten und Völkern der christlichen Welt“ widmete, vertheidigen. Thatsächlich legt er hier auch schon an einem historisch gegebenen Falle alle jene völkerrechtlichen Grundsätze dar, welche er dann im systematischen Zusammenhange in seinem Hauptwerke entwickelt hat, und die auch allgemein als die Principien des heutigen „Seerechts“ adoptirt wurden. (Vgl. Whaeton, „Histore des progrès du droit des gens.“ I. 198). Freilich haben seine Beweise hier und da einen noch etwas theologischen Beigeschmack. So z. B. wenn er den Satz, daß es einem jeden Volke erlaubt sein müsse, mit jedem andern Verkehr zu treiben, dadurch unterstützt, daß er meint, Gott selbst spräche dies durch die Natur aus, weil nicht Alles, was das Leben bedarf, alle

Länder hervorbrächten. Daß aber das Meer allgemein sein müßte, zeige Gortt dadurch, daß er es nach allen Seiten hin schiffbar mache, indem er den Wind bald so, bald anders wehen lasse. Diese etwas theologische Färbung der Schriften aus seiner ersten Lebensperiode ist erklärlich. Stand er ja doch selbst mitten in den kirchlichen Streitigkeiten, welche Holland damals in zwei feindliche Lager theilten, und welche die junge Freiheit wieder zu vernichten drohten.

Freilich waren es wesentlich politische Motive, welche ihn gegenüber der dogmatischen Zwistigkeiten zwischen den Arminianern oder Remonstranten und den Gomaristen oder Contraremonstranten für die erstere Partei ergreifen ließen. Deckten sich doch die Arminianer, deren Führer, der Prediger Arminius, die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung mit dem sittlichen Princip der menschlichen Willensfreiheit zu vereinbaren suchte, wesentlich mit den Männern einer weiteren Bildung und freieren Lebensanschauung, während die orthodoxen Gomaristen, deren Leitung der dem strengern Calvinismus sich zuneigende Professor Gomarus hatte, ihre Hauptstütze in den ungebildeten Volksschichten hatten. In eigenthümlicher Weise hatten sich aber politische Gegensätze mit diesen religiösen Differenzen verflochten und zwar in der Art, daß die aristokratische Partei der Foederalisten sich der freieren Lehre des Arminius zuneigte, während die fanatischen Gomaristen sich die Unionisten nannten und hauptsächlich sich aus jenen Massen ergänzten, hinter denen der schlaue und thatkräftige Statthalter, Moritz von Oranien, scheinbar theilnahmlos, in der That aber als Leiter der ganzen Bewegung stand. Weit entfernt aber, im Staatsinteresse diese Streitigkeiten beizulegen, war er vielmehr bemüht, ihnen durch allerlei Intriguen einen Grad der Erbitterung und der Heftigkeit zu verleihen, daß man jeden Augenblick den Ausbruch von Feindseligkeiten erwarten konnte.

Umgekehrt ging das Bestreben der Foederalisten, welche die Absichten Oraniens wohl durchschauten, dahin, den religiösen Wirren möglichst die Spitze zu nehmen und zwar dadurch, daß man gegenüber den die Menge immer mehr fanatisirenden Predigern die Gewalt des Staates in religiöstn Dingen zu erhöhen suchte. Grotius, welcher seit 1613 als Vertreter der Stadt Rotterdam Mitglied der Provinzialstaaten war, wurde von seiner Partei, zu denen u. A. der Großpensionär Oldenbarneveld zählte, dazu ausersehen, eine diese Frage behandelnde Denkschrift auszuarbeiten, welche auch bald unter dem Titel erschien: „De imperio summarum

potestatum circa sacra“ („Ueber die Herrschaft der höchsten Gewalt in Glaubenssachen“): das erste bedeutende kirchenrechtliche Werk auf protestantischer Seite. Zugleich wandte er sich mit einer bei ihm ungewöhnlichen Schärfe gegen die Glaubenseiferer, in der Schrift: „Die Pietät der Stände Hollands und Westfrieslands“, durch die er ihnen bewies, daß, wenn sie bei ihrem Treiben verharren, der Untergang der Freiheit der Republick unvermeidlich sei.

Alles dieses war aber vergeblich. Die Verwirrung war aufs Höchste gestiegen; da glaubten die Stände ein Duldungsdecret erlassen zu müssen, mit dessen Abfassung wiederum Grotius betraut wurde. Doch gab dieses nur das Signal zu noch heftigeren Angriffen der fanatischen Gegner. Nun hielt der Oranier den Augenblick für günstig, um seinen längst gehegten Plan zur Ausführung zu bringen. Unter allerlei Vorwänden der Staatssicherheit ließ er plötzlich die Führer der ihm feindlichen Foederalistenpartei gefangen nehmen und unter diesen den Großpensionär Oldenbarneveld, ferner den verdienten Patrioten Hogeberts und Hugo Grotius. Leider gab eine willfährige Majorität der Generalstaaten ihre Zustimmung zu dieser Gewaltmaßregel. Der Statthalter hatte es jedoch sehr eilig. Denn schon nach wenigen Wochen hatte der Gerichtshof Oldenbarnefeld zum Tode verurtheilt. Am 17. Februar 1619 wurde die Execution an dem 72jährigen ehrwürdigen Patrioten und Staatsmann vollzogen. Grotius wurde zu lebenslänglicher Kerkerhaft verurtheilt und zur Verbüßung derselben am 5. Juni nach der Veste Loewenstein, einem alten Schlosse in der Nähe von Gorcum, gebracht. Hier hatte er an drei Jahre in vergeblichem Hoffen nnd Harren zugebracht, denn keiner seiner vielen Freunde wagte es, für ihn die Begnadigung zu erbitten. Er selbst war zu stolz, um durch Anerkennung einer etwaigen Verschuldung die Gnade der Machthaber anzugehen. Da vereinigte sich weibliche List mit weiblicher Liebe zu seiner Befreiung.

Es war seine edle Gewahlin Maria von Reigersberg, welche freiwillig seine Kerkerhaft theilte, und die einen Plan ersonnen hatte, um dem geliebten Manne die Freiheit wiederzugeben. In der ersten Zeit seiner Gefangenschaft war der früher so rastlose Forscher, der niemals ohne geistige Arbeit einen Tag vorübergehen lassen konnte, in eine Art Lethargie verfallen: Schmerz, Zorn und Hoffnungslosigkeit hatten seinem regen und elastischen Geiste die Fähigkeit genommen, ernsteren Studien obzuliegen. Bald jedoch gewann er die Kraft wieder, begonnene wissenschaftliche Fragen wieder aufzunehmen und auch den brieflichen Tröstungen seiner Freunde gegenüber sich mittheilsamer zu zeigen. Hier in

der Einsamkeit wandte er sich wieder der poetischen Muse zu, der er einst in der Jugend gehuldigt. Es waren bald biblische Stoffe, die er in Balladenform bearbeitete, bald religiöse Themata, die er hymnenartig und lyrisch gestaltete. Unter seinen epischen Dichtungen gehört der „Adamus exul“ zu dem besten, was die neulateinische Poesie des 17. Jahrhunderts hervorgebracht hat. Diese durch Schwung und Erhabenheit der Bilder, sowie durch Lebendigkeit und plastischer Kraft des Ausdrucks ausgezeichnete Dichtung soll John Milton die erste Anregung zur Conception seines „Verlorenen Paradieses“ gegeben haben. Seinen zarten Kindern, die Zutritt zu ihm erhielten, lehrte er die Wahrheiten der christlichen Religion oder er versuchte frühere Werke einer Umarbeitung zu unterwerfen. Auch dachte er daran, seine Rechtfertigung der Welt zu hinterlassen, damit er nicht unter einem falschen Bilde, welches die Gegner entwarfen, einst fortlebte. Aber zu allen diesen Arbeiten waren Bücher erforderlich, deren Herbeischaffung ihm auf die Fürbitte seiner Frau vom Statthalter gestattet worden war. Freilich mußten nun bei der Mannigfaltigkeit seiner Studien diese Bücher sehr oft gewechselt werden, und dieses geschah so, daß die gebrauchten jedesmal in einer Kiste fortgebracht und neue zugeführt wurden. Hieran knüpfte Maria ihren Befreiungsplan. Einige treue Diener waren gewonnen und als eines Morgens (am 22. März 1622) der Schloßcommandant abwesend war, wurde die bekannte Kiste wohlverpackt hinausgeschafft. Die Wachen sahen nicht Verdächtiges an derselben. Dieses Mal waren es aber nicht Bücher, sondern der „Arminianer“ selbst, den sie passiren ließen. Die List gelang vollkommen und mit Hülfe einiger Freunde, die in das Geheimniß gezogen waren, erreichte Grotius sehr bald die Grenze, von wo aus er sofort nach Frankreich sich begab. Am 13. April langte er in Paris an. Die Entdeckung der Flucht erfolgte noch an demselben Tage und man fürchtete für die zurückgebliebene Maria die schlimmsten Folgen. Doch der ritterliche Oranien, gerührt von der Hingebung und Klugheit dieser Frau, verzieh ihr und ließ sie frei und unbehelligt.

Sie folgte ihrem Gemahl alsbald nach Paris. Hier hatte Grotius seitens des Königs Ludwig XIII. eine höchst wohlwollende Aufnahme gefunden. Später ließ dieser auch dem Gelehrten, dessen ganzes Vermögen in der Heimath confiscirt worden war, eine jährliche Pension auszahlen.

Hugo Grotius stand im vierzigsten Lebensjahre, als er den fremden französischen Boden betrat. Er hatte Alles verloren: Vermögen, Freunde, Vaterland. Nur die hingebende Liebe seiner

edlen Frau und — die Wissenschaft waren ihm geblieben. Wohl traten manche Anerbietungen an ihn heran, sogar von einer Seite, auf der man hoffte, der gekränkte Politiker werde nun gern die Gelegenheit ergreifen, an der feindlichen Partei in der Heimath Rache zu üben. Doch wies er derartiges weit von sich ab. Als echter Philosoph suchte er vielmehr Trost in der Beschäftigung mit der Wissenschaft. Und müssen wir es nicht als sittliche Größe ansehen, daß Grotius den Schmerz über die Niederlage seiner Partei, welche ja zugleich, wie die Geschichte Hollands zeigt, die Sache der republikanischen Freiheit repräsentirte, in philosophischen Arbeiten betäubte? Niemals ist die unfreiwillige Muße eines Politikers mehr der Menschheit zu Gute gekommen, als dieses Mal. Denn hier war es, wo er sein epochemachendes Werk „Ueber das Recht des Krieges und Friedens" (Paris 1622—25, 2 Bde.) ausarbeitete. Wir haben oben die Methode wie die Bedeutung dieser Arbeit für die Begründung der philosophischen Rechts- und Staatslehre wie für das praktische Völkerrecht in Kürze zu skizziren gesucht. Nur möchten wir hier noch betonen, daß es neben der grundlegenden Bedeutung seines Inhalts auch durch die literarische Form zu jenen wenigen Büchern in der Geschichte der Wissenschaften gehört, welche, wenn auch allmählich ihr Inhalt modificirt wird oder gar durch den wissenschaftlichen Fortschritt veraltet, einen gewissen literarischen und historischen Werth behalten, weil sie das lebendige Zeugniß ablegen von dem Aufflammen eines neuen Genius, dessen Thaten Gemeingut der Menschheit geworden.

Der Titel des Buches läßt vermuthen, daß sein Inhalt ausschließlich das Völkerrecht betrifft. Doch wäre dieses ein Irrthum Der wesentlichste Gehalt desselben besteht in der Grundlegung des Naturrechts und erst in weiterer Linie werden diese rechtsphilosophischen Erörterungen auf innere Staatsfragen und auf die Beziehungen der Staaten untereinander übertragen.

War das kirchlich religiöse Band, das die Theokratie um die europäischen Völker geschlungen hatte, durch die Reformation gesprengt worden, so mußte ein neues Bindemittel gefunden werden. An Stelle der theokratischen Ordnung, wie sie theoretisch etwa von Thomas von Aquino entwickelt wurde, trat nun entsprechend der neuen Ordnung der Dinge das Selbstbestimmungsrecht der Völker wie der Individuen. Aber dieses würde die Gesellschaft in lauter Atome zersprengen, wenn nicht zugleich das gemeinsame Band sie zusammenhielte, welches nicht mehr die zertrümmerte Einheit des Glaubens, sondern ein gemeinschaftliches

Rechtsbewußtsein in Zukunft ist. Durch Gott selbst, sagt Grotius, ist dieses der menschlichen Natur eingepflanzt. So ist ihm der Mensch selbst die Quelle des Naturrechts, welches auch seine Geltung behalten müßte, wenn kein Gott wäre oder er sich um die menschlichen Dinge gar nicht kümmern würde.*) Daher ist das Naturrecht auch für den Gottesleugner verbindlich, da er wohl Gott, aber nicht die menschliche Natur negiren könne. Indem Grotius so die Grundbegriffe des Naturrechts von einer göttlichen Voraussetzung und insbesondere von dem Willen Gottes unabhängig machte, traf er damit die mittelalterliche Rechtsauffassung ins innerste Herz.

Consequenter Weise hätte nun der Verfasser eine psychologische Untersuchung über die Wurzeln des Rechts, soweit sie in bestimmten Thatsachen unseres Bewußtseins oder in gewissen Kräften und Trieben der Seele begründet sind, anstellen müssen. Solches lag ihm jedoch fern. Vielmehr begnügt er sich damit, einen hervorragenden Geselligkeitstrieb (excellens appetitus societatis) im Menschen aufzuzeigen. Hieraus gehen die verschiedenartigen Gesellschaftsformen, die Familie, die bürgerliche und die Völkergesellschaft hervor. Recht ist alles dasjenige, was die Vernunft zur Richtschnur und die Erhaltung und Förderung der Geselligkeit zum unmittelbaren Zwecke hat. So definirt er auch das Recht als dasjenige, was durch die Vernunft als übereinstimmend mit dem geselligen Wesen des Menschen zum Schutze einer ruhigen und geordneten Gesellschaft**) als nothwendig erkannt wird. Mit dieser letzteren Bestimmung ist offenbar der große, später so folgenreiche Schritt gethan, die humane und die vernünftige Entwickelung als den letzten Zweck der Gesellschaft hinzustellen. Was die späteren Rechtsphilosophen aus dieser Prämisse weiter gefolgert haben, läßt sich auf den ursprünglichen Gedanken des Grotius zurückführen. Thatsächlich haben auch alle reactionären Rechtslehrer auf diese Urquelle aller späteren „Verwirrungen" hinzuweisen nicht unterlassen, so daß wir uns gewiß nicht wundern, wenn z. B. Professor Stahl, herrenhäuslichen Angedenkens, in seiner „Rechtsphilosophie" (Bd. I, S. 158) hier schon „die erste und vollständige Begründung der Richtung" sieht,

*) „Et haec quidem, quae jam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ob eo negotia humana etc. (Bd. I, Proleg.)

**) Ad custodiam societatis non qualiscunque, sed tranquillae et ordinatae. Prol. 9. Wir citiren hier nach der Ausgabe von Barbeyrac mit den Noten von Grotius und Gronovius. 2 Bde. Amsterd. 1735.

die in ihrer Folgerichtigkeit „mit der Zerstörung der Sitte und des Rechts endet.“

Uns freilich könnte das Princip, das Grotius an die Spitze seines Werkes stellt, um so weniger bedeutungsvoll und neu erscheinen, als ja auch schon Aristoteles bekanntlich den Menschen als ein staatliches Wesen (*ζῶον πολιτικόν*) definirt hat. Aber man würde dem ersteren doch Unrecht thun, wenn man nicht auch zugleich den ethischen Sinn seines Princips betonen würde. Nach Grotius ist jene Geselligkeit eine sittliche Nothwendigkeit, welche uns zur Gemeinschaft treibt, weil wir hierdurch dem innersten Wesen der menschlichen Natur genügen. Die Rechtsgemeinschaft sei aber nicht, wie der griechische Sophist Carneades meinte, um des Nutzens willen, den sie bringt, sondern um der höheren menschlichen Bestimmung willen da, wie ja auch die Bestimmungen des Völkerrechts selbst dann noch von den Staaten geachtet werden müssen, wenn es ihnen von keinem äußeren Vortheil ist. Ein weiteres ethisches Moment liegt in dem von ihm überall betonten Gedanken, daß es darauf ankommt, den uns von Natur eingepflanzten Geselligkeitstrieb zum Rechtssinn zu entwickeln, ja er findet hierin das wahre Unterscheidungszeichen barbarischer und civilisirter Nationen. Daher er denn auch den Thierfamilien, wie den sogenannten geselligen Thierstaaten, die nur auf Instinct beruhen, jede sittliche Bedeutung aberkennt. Diese Rechtlosigkeit der Thiere überhaupt ordnet sie auch ganz unseren Zwecken unter: ein Princip, das unsere heutige Antivivisectionsvereine gewiß nicht gelten lassen würden.

Der Staat ist nach Grotius die denkbar vollkommenste Vereinigung von Menschen zur Erreichung des Rechtsgenusses und um der materiellen Wohlfahrt willen. Mit dieser Begriffsbestimmung erscheint er als der Vater der Vertragstheorie, die bei ihm allerdings noch nicht so durchgeführt erscheint, wie etwa bei Rousseau und Kant und den von ihnen abhängigen Rechtsphilosophen. Aber ihm ist das Ganze um der einzelnen Individuen da, nicht umgekehrt, wie schon bei Aristoteles, der ausdrücklich erklärt, daß, wie in der Natur das Ganze, die Einheit vor den Theilen sei, so sei auch die Staatsidee vor denen, in denen sie sich realisirt, also vor den Bürgern da. Ganz gewiß liegt hier die Grunddifferenz zweier Staatsanschauungen, der atomistischen und organischen, welche bis auf die Gegenwart noch fortbestehen und in ihren weiteren Consequenzen sich sogar bis auf die verschiedenen Auffassungen von den wirthschaftlichen Aufgaben und Grenzen des Staates erstrecken. So erklärt sich

auch, daß Grotius z. B. die Verbindlichkeit aller Mehrheitsbeschlüsse nicht daraus herleitet, daß dadurch der Gesammtwille ausgedrückt wird, sondern aus Zweckmäßigkeitsgründen, da sonst gar kein Beschluß resultiren würde. Auch die Autorität aller Staatsgesetze hat ihren letzten Grund nicht in dem Staatswillen, sondern in dem aus den einzelnen Willensacten sich zusammensetzenden Gesammtwillen. Freilich ist dieses Princip noch nicht scharf und bis ins Einzelnste bei ihm durchgeführt, wie ja auch das Verhältniß des Willensrechts (jus voluntarium). welches wieder aus dem göttlichen Recht im biblischen Decalog (jus divinum) und dem Satzungsrecht des einzelnen Staates (jus civile oder humanum) besteht, von dem was die Vernunft als das Naturrecht (jus naturale) erkennt, nicht überzeugend genug entwickelt ist. Jedoch unterscheidet er scharf die Erkenntnißquellen für beide Rechtsarten, indem er für das (historische) Willensrecht auf die Erfahrungen in der Geschichte verweist, für das Naturrecht aber den doppelten Weg, den aprioriſchen, nämlich die Erkenntniß seines Verhältnisses zur geselligen und vernünftigen Natur des Menschen, oder den empirischen, die Uebereinstimmung der Völker (consensus popularum) statuirt.

Wir haben schon hervorgehoben, daß das Werk des Grotius keine systematische Abtheilung der gesammten Rechtszwecke sei, sondern nur aus einer Reihe von vergleichenden historischen Untersuchungen über die in allen Rechtssphären zum Ausdruck gelangenden Principien bestehe. Daraus folgt, daß er keine Rechtsdisciplin ausführlich darstellen konnte, wie er ja auch z. B. die Staatsrechtslehre weder in allen ihren Theilen bearbeitet, noch das, was er darbietet, im Zusammenhange entwickelt hat. Ziemlich ausführlich ist (in Bd. I) jedoch die Lehre von der Staatssouverainität dargestellt, ferner die Lehre von den möglichen Staatsformen, wobei er z. B. nach den Patrimonialstaat vertheidigt, obgleich er ihn dem freien Staate, in welchem die Bürger politische Rechte genießen, bei weitem nachsetzt. Freilich möchte er nicht soweit gehen, dem Volke das Recht beizulegen, bei etwaiger schlechter Regierung dem Fürsten gegenüber ein Zwangs- und Strafrecht auszuüben („ut ita ei reges, quoties imperio suo male utuntur et coërcere et punire liceat" Bd. I. S. 91 fg.).

Schärfer hat er das Verhältniß jener zwei Rechtsquellen im „Völkerrecht", als dessen eigentlicher Schöpfer Grotius gilt, präcisirt. Ihm ist diese Wissenschaft die Lehre von den geselligen Beziehungen der Staaten, also eine Definition, über welche nach 250 Jahren die heutigen Völkerrechtslehrer noch nicht hinausgekommen sind.

Aus dem Wesen dieser Verhältnisse folgert er naturrechtlich z. B. friedlichen Verkehr, offenen Durchgang durch Meere, Flüsse und Kanäle, dagegen führt er die politischen Vorträge unter den Völkern auf das positive, historisch gewordene Recht zurück. Daß Grotius kein principieller Gegner aller Kriege ist, wer wollte ihm, dessen Vaterland eben aus einem blutigen Freiheitskampfe siegreich hervorgegangen, dieses verargen? Aber wenn im Kriege die geschriebenen Gesetze schweigen, so soll das nicht auch von den ungeschriebenen des Herzens und der Menschlichkeit gelten. Auch im Feinde ist noch der Mensch zu achten und niemals dürften im Kriege, der überhaupt nur zum Schutze des Rechts gestattet ist, die rohen und nngezügelten Leidenschaften überhand nehmen. Grotius hat diesem letzten Punkte einige seiner schönsten Kapitel im zweiten Bande seines Werkes gewidmet. Wir dürfen den Appell, den er im Namen der Menschlichkeit und der Religion an die Fürsten, Staatsmänner und Kriegsobersten seiner Zeit richtete, um so höher schätzen, als er nur zu gut die entsetzlichen Gräuel kannte, welche die entmenschten Kriegshorden des 30jährigen Krieges ausübten. Und hier liegt auch für die Gegenwart, wo die vereinten Bestrebungen aller civilisirten Nationen auf eine möglichste Milderung der Leiden des Krieges hinzielen, zugleich der Schwerpunkt dieser vor 250 Jahren niedergeschriebenen völkerrechtlichen Erörterungen, daß sie den Krieg, der, trotz der gegentheiligen Versicherung, ein moralisches und physisches Uebel zugleich ist, in seinen entsetzlichen Ausschreitungen zu mildern bemüht waren. Dieser echt menschliche, dabei aber große und sittliche ernste Zug geht durch das ganze Werk, dessen reichen Inhalt wir nur hier sehr kurz skizziren konnten.

Man kann wohl ohne Uebertreibung behaupten, daß kein hervorragender Gelehrter und Staatsmann zu jener Zeit existirte, der nicht in bald feindlichem, bald freundlichem Sinne Stellung zu jenem Werke genommen hätte. Unter den Bewunderern des Verfassers war auch Gustav Adolf, der auf seinen Kriegszügen stets dieses Buch bei sich geführt haben soll. Diese Hochschätzung für den holländischen Gelehrten erbte auch seine Tochter, die Königin Christine, welche nach ihrer Thronbesteigung sofort ihren Kanzler Oxenstierna Verhandlungen mit Grotius wegen Eintritts in den schwedischen Staatsdienst anknüpfen ließ. Nachdem er ähnliche Anerbietungen anderer Staaten, unter Andern auch der Republik Venedig bereits ausgeschlagen hatte, acceptirte er endlich die Vorschläge Oxenstierna's und wurde im Jahre 1634 schwedischer Gesandter am französischen Hofe, eine Stellung, welche er zehn Jahre hindurch bekleidete.

Wenn man die divicile Lage Schwedens während der zweiten Hälfte des 30jährigen Krieges erwägt, wenn man ferner in Betracht zieht, daß Grotius vielfach so überlegenen diplomatischen Schachkünstlern wie Richelieu und Mazarin doch keineswegs gewachsen war, so werden die verhältnißmäßig geringen Erfolge seiner diplomatischen Thätigkeit wohl zu erklären und zu entschuldigen sein. Und so hatten auch seine Gegner am Stockholmer Hofe leichtes Spiel, als sie der Königin darlegten, daß Grotius die Interessen Schwedens nicht genügend vertreten könne. Er kam jedoch einer förmlichen Abberufung zuvor, indem er selbst seinen Abschied forderte, der ihm auch im Jahre 1644 gewährt wurde. Zugleich erhielt er eine in den achtungsvollsten Ausdrücken gehaltene Einladung der Königin, der er auch bald Folge leistete. Im Frühling 1645 traf er in Stockholm ein, wo ihm ein höchst ehrenvoller Empfang zu Theil wurde. Das Anerbieten Christine's, in den schwedischen Staatsrath zu treten, schlug er aus, da seine geschwächte Gesundheit, wie er meinte, das nordische Klima nicht ertragen würde. Oder war dieses nur ein Vorwand, um doch noch die letzten Lebenstage in der Heimath verleben zu können? Nach mehrmonatlichem Aufenthalte beschleunigte er seine Abreise, und wie man vermuthete, wollte er sich nach Holland begeben. Doch sollte er das Vaterland nicht wieder sehen. Durch einen Sturm verschlagen, landete er Anfang August in Rostock, wo er in eine heftige Krankheit verfiel, der er am 28. August erlag.

Die Todesnachricht wurde in der ganzen civilisirten Welt mit tiefer Theilnahme empfangen. Wiewohl Grotius viele Gegner besaß, so hatte er doch keinen wirklichen Feind. Dagegen war die Zahl der Bewunderer seiner Werke sehr groß, und unter diesen überwogen diejenigen, welche die Hoheit seines Sinnes und den Adel seiner Persönlichkeit schätzten.

Aber auch die Nachwelt hat allen Grund, diesen Mann als einen der bahnbrechenden Geister zu bezeichnen, welche durch ihre Lebensthat das Morgenroth einer neuen Zeit heraufführten. Nicht ohne Rührung betrachten wir den Verlauf dieses arbeitsvollen und kampfreichen Lebens; denn wie eine Disharmonie, ja wie ein tragischer Bruch zieht es sich doch bei allen Erfolgen seines Wirkens durch sein Leben hindurch. Vom undankbaren Vaterlande mitten in seiner politischen Wirksamkeit verstoßen, wendet er sich tief bekümmert höheren Zielen zu, indem fortan sein Sinn auf die Befestigung der internationalen Beziehungen der civilisirten Menschheit gerichtet ist. Bei den ausgezeichnetsten Anlagen, bei allem Reichthum des Geistes, bei allem Adel des Characters fehlte ihm

dann in einer Zeit und unter Verhältniſſen, wo die Richelieu's und Mazarin's ihre diplomatiſchen Lorbeeren errangen (vielleicht gerade wegen jener ſeiner hohen Eigenſchaften) das rechte weltmänniſche und diplomatiſche Geſchick, um große politiſche Erfolge zu erzielen. Er war doch ein zu bedeutender Gelehrter, um ein guter Diplomat ſein zu können. Wie ſeine Biographen erzählen, war eine tiefe Melancholie an dem Manne, der ſonſt das antike Gleichmaß der Seele ſo hoch ſchätzte, in den letzten Lebensjahren bemerkbar. War es das Gefühl der Erfolgloſigkeit ſeines politiſchen Lebens, oder drückte ihn der Schmerz über die Zuſtände des Vaterlandes, die ſich ſo ganz anders entwickelt hatten, als er einſt gehofft? Gewiß, Hugo Grotius ſtarb nicht als glücklicher Menſch. Die Nachwelt aber hat um ſein edles Denkerhaupt den unvergänglichen Ruhmeskranz gewunden.

Zum 50jährigen Todestage Hegel's

Zum 50jährigen Todestage Hegel's

Zum fünfzigjährigen Todestage Hegel's

(14. November 1831 — 14. November 1881.)

Das Jahr 1881 zeigte sich auffallend reich an großen historischen Gedenktagen, insbesondere an solchen, welche für die Entwickelungsgeschichte des deutschen Geistes bedeutungsvoll sind. Dem hundertjährigen Todestage des kritischen Reformators der neuen deutschen Literatur, Gotthold Ephraim Lessing's, folgten zwei philosophische Centenarien: das des fast vergessenen tiefsinnigen Denkers Carl Christian Friedrich Krause und das der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft", jenes berühmten Werkes, welches den Ausgangspunkt der gesammten neueren Philosophie dieses Jahrhunderts bildet und zu welchem man noch in unsern Tagen immer und immer wieder zurückkehrt, so oft die philosophische Forschung aus den Irrgängen der Speculation sich wieder herausfinden und orientiren will. Daß die Jubeläen nicht diejenige allgemeine Betheiligung gefunden haben, welche sie ihrer tiefeinschneidenden, culturhistorischen Bedeutung nach verdient hätten, liegt wesentlich an der realistischen Richtung der Gegenwart, deren Aufmerksamkeit ganz und gar innerhalb der praktischen und politischen Interessen gebannt ist. Ja so sehr sind die Gemüther von den Fragen und Problemen absorbirt, welche das öffentliche Leben stellt, daß unsere Zeit, welche sonst alle Eigenheiten des echten, gelehrten Alexandrinismus zeigt, gerade darin diesen Charakter verleugnet, daß es ihr an lebhafter und enthusiastischer Empfindung bei der Wiedererinnerung an die großen Träger unserer geistigen Geschichte ganz zu ermangeln scheint.

Noch viel weniger darf man daher hoffen, daß der Hinweis auf einen Denker wie Hegel, der uns der Zeit nach zwar näher steht, aber im Bewußtsein der jetzigen Generation mehr als die

eben genannten erloschen ist, Vielen willkommen sein wird. So fremdartig und gespenstig erscheint heutzutage gar Manchem die Weltanschauung dieses Philosophen, daß man nur schwer begreift, wie es möglich war, daß er vor kaum einem halben Jahrhundert alle Geister und Bücher, alle Köpfe und Salons beherrschen konnte. Freilich hat sich der Alles zermalmende Gang jenes historischen Processes, den Hegel gelehrt, an diesem selbst am raschesten offenbart, eine Erscheinung, welche für den Begründer der „absoluten Philosophie" nicht ohne tragische Ironie wäre, wenn die Fortwirkung Hegels auf die Nachwelt dennoch nicht eine so intensive gewesen wäre, daß wir selbst in der Gegenwart noch die Wellenbewegung deutlich verspüren, welche der gewaltige Impuls dieses Philosophen hervorgebracht.

Es scheint eine Paradoxie darin zu liegen, wenn wir die totale Entfremdung der Gegenwart von dem Geiste der Hegel'schen Philosophie betonen und dennoch von einer inneren Fortwirkung der letzteren auf unsere Zeit sprechen. Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. Allerdings ist, äußerlich angesehen, von der früheren Alleinherrschaft der Identitätsphilosophie in Deutschland wenig oder gar nichts mehr zu sehen. Nicht nur sind, mit wenigen Ausnahmen, fast alle Lehrstühle der Philosophie an unsern Universitäten mit Vertretern anderer Richtungen, insbesondere Kantianern und Herbartianern, in vielen Fällen auch mit sogenannten Eklektikern, die keiner bestimmten Schule angehören, besetzt, sondern auch vor Allem unter den Gebildeten, wo diese noch bei dem Alles durchdringenden realistischen Charakter des Lebens und der Wissenschaft einiges philosophische Interesse zeigen, hat Hegel ganz anders gearteten Rivalen weichen müssen: die beiden geistvollen Vertreter einer zwar noch speculativen, aber in ihren wesentlichen ethischen Consequenzen durchaus pessimistischen Weltanschauung, Schopenhauer und Hartmann, beherrschen den Markt im großen Laienpublikum dermaßen, daß sie selbst die materialistischen Ausläufer der exacten Naturforschung, welche noch vor einem Decennium sich des Terrains zu bemächtigen drohten, fast ganz verdrängt haben. Einen nicht zu unterschätzenden Beistand leisten hierbei der Journalismus und die Novellistik, welche das Meiste dazu beigetragen haben, den Pessimismus zur Modeweltanschauung zu machen. Insbesondere ist es das kleine, aber rührige Feuilleton, zumal in der eleganten Gestalt, die die oesterreichischen Schriftsteller ihm gegeben, welches bei diesen Eroberungszügen Schopenhauer's die wichtigsten Dienste geleistet hat und noch jetzt leistet. Von großer Wichtigkeit ist ferner eine andere

Bewegung, welche wir seit einiger Zeit innerhalb der exacten Naturforschung wahrnehmen und die in ihrer Methode und ihren letzten Zielen eine der Hegel'schen Weltanschauung feindliche ist: wir meinen die Annäherungsversuche, welche hervorragende Physiologen und Physiker (Helmholtz, Zöllner u. A.) an den täglich immer mehr erstarkenden Neukantianismus unternehmen, welche dieser, nachdem er alle „Metaphysik" über Bord geworfen, vermittels seiner „Erkenntnißtheorie" dadurch erwidert, daß er sie wesentlich auf die Sinnesphysiologie herab stimmt. Von hier aus erst nehmen die Verbündeten nicht nur das heikle Raum- und Zeitproblem, sondern auch die eigentlichen naturphilosophischen und kosmologischen Streitpunkte in Angriff. Dieser zwischen Kant und der exacten Forschung geschlossene Compromiß verspricht insofern noch sehr bedeutungsvoll zu werden, als er gegenüber dem ganz unphilosophischen Materialismus die Partei der Zukunft repräsentirt und auch schon manchen einst begeisterten Vorfechter der „Priorität der Materie" zu sich herübergezogen hat. Fügen wir noch hinzu, daß die großen Gebiete der Psychologie und der Pädagogik fast ganz im Besitze der Herbartianer sind und daß auch von dieser Seite allerlei Annäherungsversuche, z. B. an die Culturwissenschaft und Sprachphilosophie gemacht werden, Versuche, welche, wie die noch sehr jugendliche Völkerpsychologie zeigt, nicht ohne bedeutende Erfolge geblieben sind: so möchte man in Verlegenheit sein, das Gebiet anzugeben, innerhalb dessen sich der Einfluß der Hegel'schen Philosophie noch sollte geltend machen können. Fast geht es dieser wie dem Poeten in der „Theilung der Erde", welcher, während die Anderen die Güter der Erde theilten, im Himmel weilte. Aber wo weilte seit fünfzig Jahren die einst so allmächtige Hegel'sche Philosophie?

Hegel's und Goethe's Tod liegen nur wenige Monate auseinander. Aber so wenig diese nur durch ihre Universalität verwandten, im Uebrigen ganz differenten Naturen gemeinsame Züge haben (wenn man nicht etwa Goethe's Hinneigung zum Naturpantheismus und die gemeinsame Werthschätzung Spinoza's als solche anerkennen will), so viel Aehnlichkeiten bieten sie doch in Bezug auf die fortwirkende Kraft ihres Genius dar; und wollte man die innere, die geistige Geschichte Deutschlands seit ihrem Tode bis zur Gegenwart nach dem Maße der Einwirkung eines Jeden analysiren, so würde es noch fraglich sein, welcher von ihnen von intensiverer und umgestaltenderer Macht auf die Geister der nachfolgenden Generationen gewesen ist.

Das Leitmotiv der Hegel'schen Philosophie, der dialektische

Proceß, durch den er Gott und Welt, Menschheit und Geschichte, Geist und Natur durch eine eherne Logik mit einander verbindet und das Chaos dieser Begriffssphären in einen sich selbst erzeugenden und einen immer höhere Formen hervorbringenden Organismus verwandelt, tritt nicht nur als die wissenschaftliche Methode aller seiner Schriften auf, sondern wiederholt sich auch fortwährend als das Entwickelungsprincip der Welt und ihrer Theile in allen jenen Specialgebieten seiner Philosophie. Michelet sagt: „Die Methode ist der Rhythmus des sich selbst erzeugenden Inhalts, der Pulsschlag des Lebens der Welt.“ Wo wir auch anfangen, überall sind wir auch gleich in der Mitte: sei es daß wir vom reinen inhaltsleeren Sein zu immer höheren und complicirteren Kategorienformen, zu immer volleren Begriffskreisen aufsteigen, um endlich an die „absolute Idee“ zu gelangen, oder daß wir das Reich der Natur durchmessen, um hier den nie unterbrochenen Entwickelungsgang des „Geistes“ nachzuspüren, oder in den Bereich des Seelischen übergehen, um hier das geheimnißvolle Walten der Naturgeister zu betrachten, oder in das bewußte Geistesleben oder in das gesellschaftliche und staatliche Leben oder gar in den großen Proceß der Weltgeschichte hinaufsteigen: überall gewahren wir die dialektischen Fäden herüber- und hinüberschießen, ein Strahlenmeer von belebendem Lichte, dessen leuchtender Kern jedoch in dem erkennenden Menschengeiste selbst liegt. Denn in diesem kommt jene absolute Idee, d. h. Gott zum Bewußtsein: so bildet diejenige Wissenschaft, welche dieses Bewußtwerden zur systematischen Darstellung bringt, d. h. die Philosophie die höchste Krone und reichste Frucht des Menschengeistes und wie die Philosophie alle Wissensgebiete und alle Blüthen menschlichen Denkens und Empfindens in sich begreift, so sind diese erst durch sie in ihrem wahrhaften Wesen erkennbar: so sehen wir vor uns ein System, dessen Universalität gleich kömmt der zwingenden Gewalt seiner logischen Gliederung, und dessen grandioser und erhabener Charakter von keinem andern Gedankenbau in der ganzen Geschichte der Philosophie übertroffen wird.

Kein Wunder, daß man an diesem Monumentalbau allerlei Fehler und Widersprüche im Grundriß wie in der Ausführung nachweisen wollte. Ganze Schaaren von Gegnern, von dem geistreichen Grobian Schopenhauer bis zu dem gelehrten Berliner Aristoteliker Adolf Trendelenburg, ungerechnet die Theologen und die Halbphilosophen wie Rudolf Haym, fielen darüber her und ganze Decennien sind über diese Kämpfe vergangen und ganze Bibliotheken von Büchern geschrieben worden: und Hegel ist doch nicht

widerlegt worden, wie man allerdings metaphysische Systeme überhaupt nicht widerlegen kann. Aber wie auf Kaulbach's berühmten Wandgemälde im Treppenhause des Berliner Museums, „die Hunnenschlacht", die Geister der gefallenen Krieger in den Lüften fortkämpfen, so setzten sich diese geistigen Schlachten noch lange unter ganz andern Gestalten und Formen fort und diese Bewegungen bilden zum Theil den innern Gehalt unserer geistigen Entwickelung in dem vierten und fünften Decennium des Jahrhundets, d. h. vom Tode Hegel's bis zum Jahre 1848.

Von den drei Fractionen, in welche die Hegel'sche Schule nach dem Tode des Meisters zerfiel, und von denen jede den „echten" Ring zu besitzen vorgab, bildet die sogenannte „rechte" (Göschel, Marheinecke, Gabler, Erdmann, Hinrichs, Schaller u. A.), welche in den seit 1827 erscheinenden „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" ihr Parteiorgan hatte, den conservativen Stamm der Schule, da dieser es hauptsächlich darauf abgesehen hatte, in Religion und Politik eine vollkommene Harmonie zwischen Hegel's Philosophie und dem Bestehenden nachzuweisen. Von diesen conservativen Jüngern ist nur noch Erdmann in Halle am Leben, ein verdienter Historiker der Philosophie, im Uebrigen aber auf die innere Fortentwickelung der Hegel'schen Weltanschauung ohne Einfluß. Bedeutsamer schon griff das „Centrum" ein, dem u. A. der geistvolle Rechtsphilosoph Eduard Gans, der schriftstellerisch sehr fruchtbare Psychologe, Metaphysiker und Ethiker Michelet, vor Allem aber der begabteste und bedeutende dieser mittleren Fraction Karl Rosenkranz angehörten. Von diesen lebt nur noch der 80jährige Michelet, der unausgesetzt und bis auf diesen Moment in Wort und Schrift jenen Orthodoxismus des Hegelthums repräsentirt, wie er ihn am schärfsten in seinem Werke: „Die Epiphanie der Persönlichkeit des Geistes" (1846) zum Ausdruck gebracht hat. Wir möchten diese Richtung die constitutionelle Spielart des Hegel'schen Pantologismus nennen und Michelet handhabt die vermittelnden Formen des philosophischen Constitutionalismus mit einer Virtuosität und Gewandtheit, die einem ergrauten Parlamentarier Ehre machen würde. Der noch etwa hierher gehörende, noch lebende Carl Werder, ebenfalls bereits ein Achtziger, hat sich sehr früh schon der metaphysischen Arena entzogen und sich mehr und mehr aesthetischen und dramaturgischen Studien ergeben. Von hervorragender geschichtlicher Bedeutung ist aber die „linke" Seite der Schule geworden, insofern sie nicht nur die äußersten Consequenzen aus den Lehren Hegel's zog, sondern auch das Katheder und die Studierstube ver-

ließ, um jene metaphysischen Principien in reale Weltgeschichte umzusetzen. Diese Fraction zeigt den politischen und religiösen Radikalismus in seiner schärfsten Ausprägung und in seiner principiellsten Begründung. Dieser ist an die Namen von David Strauß, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach und Arnold Ruge geknüpft: vier interessante und bedeutende philosophische Charakterköpfe von tiefeingreifendem Einfluß auf die Umgestaltung der religiösen Ueberzeugungen des Jahrhunderts. Sie sind die Repräsentanten jener philosophischen Sturm- und Drangperiode, jener „souverainen Kritik", deren journalistischer Ausdruck in den Ruge'schen Zeitschriften, den Halleschen, dann den Deutschen „Jahrbüchern" zu suchen ist. In diesen publicistischen Organen kam auch der politische Radicalismus jener Tage zum Worte: eine revolutionaire Nachgeburt der liberal-conservativen Hegel'schen Rechtsphilosophie, versetzt mit den Elementen, welche die Juli-Umwälzung von jenseits des Rheines herübergeschwemmt hatte.

So stürmisch diese „Linke" jedoch auftrat und so gewaltig sie im Zerstören und Aufräumen mit den „überwundenen Momenten" der vieltausendjährigen Geschichte der Menschheit wie ihrer eigenen Zeit war, so unfruchtbar zeigte sie sich im wirklichen Wiederaufbau. Bauer's schneidige Kritik blieb in der leeren Negation, Feuerbach's enthusiastischer Anthropologismus fand seine letzten Ausläufer in den etwas langweiligen und geistlosen Bestrebungen der „Freien Gemeinden" und Strauß' einst so vielversprechende Christologie endete schließlich in einem „Monismus", der dem Ideengang der Materialisten nur zu ähnlich sah und vor diesem vielleicht nur das äußerlich hinzugefügte „künstlerische Ideal" voraus hatte. Denn nur zu sehr empfand man, daß dieser verklärende Heiligenschein des künstlerischen Idealismus, der an die Stelle der zerstörten Religion trat, in einem gar zu losen und wenig organischen Zusammenhang mit den Principien seines „Monismus" steht. So ist es denn gekommen, daß der einzige gegenwärtig noch lebende Vertreter des alten Hegelianismus, der oben erwähnte Michelet, neuerdings („Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph") den jetzigen Standpunkt der Schule dahin formulirte: „Wenn wir nicht im aesthetischen Materialismus jede Spur eines religiösen Gefühls mit Stumpf und Stil ausrotten, noch umgekehrt im verknöcherten, gewaltsam und krampfhaft am Gegebenen festhaltenden Orthodoxismus der Heuchelei anheimfallen wollen, so bleibt nichts Anderes übrig, als die Gemeinde der Philosophirenden, welche das Christenthum, das neue Christenthum, das Christenthum des

19. Jahrhunderts dadurch am meisten ehren und wieder zu Ehren bringen wird — gegen seine Verächter sowohl, als seine falschen Freunde — daß wir in den ehrwürdigen Symbolen, wie sie unsere Väter anbeteten, die tiefsten Gedanken der Wahrheit eingehüllt behaupten." — Aber wie verschwindend klein ist diese „Gemeinde der Philosophirenden„ gegenüber den vielen Millionen, welche den Umdeutungsproceß der Dogmen und Symbole nicht vornehmen können! Ist dies der Weisheit letzter Schluß? Es scheint so. Denn was war es doch, was einst nach dem Tode des Meisters die „Linke" von der „Rechten" und vom „Centrum" trennte? Doch wohl nur wesentlich die Frage, ob Gott als Persönlichkeit oder als Substanz, d. h. ob im Sinne des speculativen Theismus oder des Pantheismus zu fassen sei? Noch bis zu seinem Tode hat Rosenkranz an die erstere Anschauung festgehalten, während Michelet bemerkt, man müsse die ganze Philosophie Hegels verkennen, wenn man nicht einsieht, daß die Negation der empirischen Einzelheiten, die sich in der absoluten Einzelheit als versöhnte, auferstandene, wiedergeborene wissen, eben die Existenz der absoluten Substanz in ihnen dialektisch erzeugt". . . . . „Dieser Proceß des Umschlagens der empirischen (endliche) Subjecte in die übergreifende Subjectivität des Absoluten wird an der Geschichte Christi vorstellig gemacht und der historische Christus in die Lehre von der Menschwerdung Gottes übergeführt". Auch in Betreff der Unsterblichkeitsfrage weiß dieser letzte officielle Repräsentant des Hegelthums sich zu helfen. Sie ist ihm „nicht blos eine negative Lehre des Nichtaufhörens der Seele in der unendlichen Dauer der Zeiten", sondern er faßt sie „als die Ewigkeit des Geistes, der eben in der Negation der Einzelnen das substantielle Wesen derselben aufbewahrt".

Man kann von Hegel und seiner Schule nicht sprechen, ohne auf die Reflexwirkungen jener Bewegung hinzuweisen, die sich in der gesammten deutschen Literatur zeigten. Durch Tausende feiner Kanäle hatte sich der Ideengehalt jenes Denkers in das ganze Lebensnetz der Nation verbreitet und hier sehr bald Formen und Gestaltungen erzeugt, welche sich in ihrer Gesammtheit als eine neue Richtung unserer Nationalliteratur darstellten; die Schriftsteller des sogenannten Jungen Deutschlands können ihren Ursprung aus den Grundgedanken der Hegel'schen Philosophie nirgends verleugnen. Hegel's Feindschaft gegen die Romantik beruhte einerseits in seiner vom classischen Alterthum ganz erfüllten Bildung, andererseits in der herben Unerbittlichkeit seiner dialektischen Weltbetrachtung, welche alle Mystik aus dem Rechte

aus dem Staate wie aus der Dichtung verbannt. Die Schärfe jenes logischen Processes, dem Welt und Gott, Natur und Menschheit in gleicher Weise sich unterwerfen mußten, sog alles mystische Dunkel auf und fegte die Nachtgeister hinweg, von denen eben jede Romantik leben muß. Diesen antiromantischen Zug hatte das junge Deutschland zugleich mit der Tendenz, die Dichtung zum Gefäß des modernen Geistes zu machen, jener Philosophie zu verdanken. Der Begriff des Modernen in Kunst und Dichtung, den neuerdings z. B. Gottschall mit Recht so nachdrücklichst betont, ist zuerst von den Führern der Jungdeutschen, Karl Gutzkow, Theodor Mundt und Heinrich Laube aufgestellt worden. Heinrich Heine's Persiflagen des ganzen romantischen Märchenspuks und Geisterunwesens haben gerade deshalb etwas so anziehend Geistreiches, weil sie zeigen, wie der Dichter innerlich mehr Romantiker war, als er eingestehen mochte. Heine ist niemals wie seine jungdeutschen Collegen ganz in die Tendenz der Schule aufgegangen: er habe, wie er einmal bemerkt, „bei den Hegelianern nur die Schweine gehütet". Doch ist der Zusammenhang der oft so extravaganten Utopien, welche die poetischen Weltgestaltungspläne Jungdeutschlands vielfach zu Tage förderten, mit den Forderungen, die die Junghegelianer im Namen des „Weltgeistes" stellten, nicht immer nachweisbar und mehr als einmal wetterte Ruge in seinen „Jahrbüchern", wenn die Poeten und Romanschriftsteller in ihren Problemen und socialen Reformtendenzen allzu sehr aus den Bahnen der Hegel'schen „Vernunft" hinausglitten. Freilich hatte die aesthetische und literarische Kritik jener Tage sich viel höhere und ernstere Aufgaben gestellt als gegenwärtig. Hatte sie ja doch an der Hegel'schen „Aesthetik" selbst ein Muster, wie man, bei der tiefsten Erfassung der ästhetischen Begriffe und Vorstellungen und der gerechtesten Würdigung der Vergangenheit, doch auf die Dichter und Künstler der Zeit durch den steten Hinweis wirken könne, in ihren Werken den Geist unseres Jahrhunderts und unseres Lebens zu erfassen und zum poetischen Ausdruck zu bringen.

Es ist wohl wesentlich der ganze historische Character der Hegel'schen Philosophie, welcher es bewirkt hat, daß hier im Aesthetischen Alles dasjenige, was sich als ein Product menschlicher Thätigkeit herausstellt, also die Kunstschönheit höher gestellt wird, als das Product aus der unbewußten Naturmacht, d. h. die Naturschönheit, wie ja überhaupt die Naturphilosophie in dem Hegel'schen System weit hinter die Philosophie der Religion, des Rechts, des Geistes und der Geschichte zurücktritt. Aber durch den innigen Zusammenhang, in den Hegel das Kunstleben der Mensch-

heit mit den hier genannten Zweigen ihrer Thätigkeit gebracht hat, hat er ein für allemal die unverückbaren Grundlagen einer historisch-aesthetischen Gesammtanschauung gelegt, aus der irgend ein einzelnes Glied gar nicht mehr herausgeschält werden kann. Denn indem Hegel die Dialektik des Weltprocesses auch auf die geschichtliche resp. künstlerische Entwickelung der Menschheit übertragen hat, (mit welchem Recht sei hier nicht untersucht), hat er hierdurch einen festen Begriff von einem geistigen Gesammtleben der Menschheit gewonnen, innerhalb welcher die Kunst ein nothwendiges Moment bildet. Hier ist eine jener tiefen Wirkungen zu verzeichnen, welche Hegel und seine Jünger bis auf die Gegenwart herab ausüben. Gewiß ist die Aesthetik und die Kunstgeschichtsforschung unserer Zeit seit den letzten 40 Jahren außerordentlich bereichert und erweitert worden; ein Vergleich der von Hotho herausgegebenen Hegel'schen „Vorlesungen über die Aesthetik" z. B. mit dem Vischerschen Monumentalwerk, welches dieselbe Wissenschaft behandelt, zeigt auf jeder Seite den Reichthum der Kunstanschauungen, den die historische Forschung zu Tage gefördert. Nichtsdestoweniger werden die von Hegel gelegten Grundlagen noch lange Zeit für das weite Gebiet der Wissenschaft des Schönen die unverückbare Basis bleiben, weil hier die aesthetischen Ideen mit unserer ganzen Geschichtsauschauung so innig verschmolzen sind, daß, wollten wir diesen Connex aufheben, wir hierdurch unserer ganzen modernen Cultur-, Literatur- und Kunsthistorik den Boden zerstören würden, auf dem sie ruht. Der Kampf zwischen der sogenannten Gehalts- und der Formalaesthetik (Hegel'sche und Herbart'sche Schule), der gerade in unserer Zeit wiederum eine gewisse Schärfe angenommen hat, und der in dieser innigen Verschmelzung historischer und aesthetischer Gesichtspunkte seinen Grund hat, dürfte, wenn er einmal beendet würde, wohl doch nur den Sieg der erstgenannten Richtung zur Folge haben. Dahin drängt unsere gesammte literar- und kunsthistorische Anschauung, welche nun einmal, dem großen Troß dieser schreibenden Historiker selbst unbewußt vom Geiste Hegel's durchdrungen ist. „Es hilft nichts", sagt dieser, „daß eine sich hochstellende Kritik fordert, daß das Stoffartige, das ist das Substantielle des Inhalts, unser Gefallen nicht bestimmen solle, sondern die schöne Form als solche, die Größe der Phantasie: dergleichen sei es, was die schöne Kunst bezwecke und von einem liberalen Gemüthe beachtet und genossen werden müsse. Der gesunde Menschensinn gestattet doch solche Abstractionen nicht und eignet sich die Werke der genannten Gattungen nicht an. Möchte man so die indischen Epopoën den

homerischen um einer Menge jener formellen Eigenschaften, Größe der Empfindung und Einbildungskraft, Lebhaftigkeit der Bilder und Empfindungen, Schönheit der Diction willen gleichsetzen wollen, so bleibt der Unterschied des Gehalts und somit das Substantielle und das Interesse der Vernunft, das schlechthin auf das Bewußtsein des Freiheitsbegriffs und dessen Ausprägung in dem Individuum geht. Es giebt nicht nur eine klassische Form, sondern auch einen klassischen Inhalt und ferner sind Form und Inhalt im Kunstwerke so eng verbunden, daß jene nur klassisch sein kann, insofern es dieser ist. Mit phantastischem, sich nicht in sich begegnenden Inhalte — und das Vernünftige ist eben, was Maaß und Ziel in sich hat — wird die Form zugleich maaß- und formlos oder kleinlich und peinlich".

Hier ist überhaupt das unvergängliche Verdienst Hegel's zu suchen: er hat die Geschichte der Menschheit in so großem Sinne erfaßt, wie kein Philosoph vor und nach ihm. Denn er hat nicht nur die von Herder begründete Philosophie der Geschichte im Geiste seines Panlogismus umgestaltet, sondern auch mit einer bewunderungswürdigen Feinheit den individuellen geistigen Charakter der Völker und Zeiten getroffen und den unterbrochenen Entwickelungsproceß dieser historischen Specialgeister der Menschheit nachgewiesen. Aber indem er in dem Gange der Geschichte nur das congruente Abbild, das „irdische Gleichniß" der Selbstentfaltung der Idee in einer jenseitigen Welt sah, knüpfte er zwar an Plato an, ohne doch bei dem Dualismus des Griechen zu verharren. Bei Hegel strebt eben Alles der höheren Einheit zu, so viele parallele Entwickelungsreihen er auch statuirt; und so sehr die eine immer scheinbar nur das Hilfsagens der andern ist, so sehr ist sie doch wiederum Selbstzweck. Auf diese Weise kreuzen sich fortwährend in dem Hegel'schen System die Metaphysik mit der Geschichte, diese mit der Religionsphilosophie, diese wiederum mit der Kunstlehre, diese dagegen wieder mit der Psychologie ꝛc.: bis alle diese Ströme in die „Philosophie der Geschichte" münden. Dieses Durcheinander, welches unter der Form psychologischer Entwickelungen das Verständniß seiner „Phänomenologie des Bewußtseins", dieses seines interessantesten und geistreichsten Werkes, so erschwert, findet seine harmonische Lösung eigentlich erst in den „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte."

Diese von Ed. Gans im Jahre 1837 als 9. Band der Gesammtwerke Hegel's herausgegebenen „Vorlesungen" sind von der exacten Geschichtsforschung gewiß im Einzelnen vielfach berichtigt worden; aber der grandiose Zug, der durch dieses Werk hindurch-

geht, dürfte durch keine noch so gelehrte Berichtigung weggewischt werden. Handelt es sich hier ja weniger um eine Geschichtsphilosophie, welche die historischen Lebensprincipien der Völker aus ihren Einrichtungen und Schicksalen herleitet, als vielmehr um eine Art „Geschichte des Weltgeistes", wie sie sich hier auf diesem Planeten im inneren Zusammenhange mit den Schicksalen der Nationen durch verschiedene Stufen seiner Bildung abgespielt. So ist wohl die Menschheit der Held dieser großen Epopöe, aber doch nur in so fern in ihr der Weltgeist zur Erscheinung und zum Ausdruck gelangt. So soll nun auch das bisherige Resultat dieses Entwickelungsprocesses zeigen, daß der Weltgeist nunmehr zum Bewußtsein seiner selbst und zu seiner reinen Darstellung (nehmlich in der Hegel'schen Philosophie) gelangt ist.

Wer hier eine „ruchlose Selbstüberhebung" Hegels sehen will, dem sei das unbenommen. Aber man bedenke, daß diese geschichtsphilosophische Anschauung nur die Krönung seines Gebäudes darstellt. Wer indeß diese letztere Consequenz beseitigt, für den fällt der ganze Bau dieses Systems zusammen. Und so wird man auch weniger an diesem Fundamente rütteln dürfen, als vielmehr die eigenartiger Architectonik des Ganzen betrachten müssen, an der sehr viel Schönes und Anziehendes, aber freilich auch manches Bedenkliche zum Vorschein kommt.

Die Dreitheilung der Weltgeschichte in eine orientalische, griechisch-römische und germanische Welt entspricht durchaus dem natürlichen Verlaufe derselben. Aber wenn hiermit die staatlichen Formen des Despotismus, der Demokratie wie der Aristokratie und endlich der Monarchie in Parallele gestellt und die letztere Verfassungsform als das höchste historisch erreichbare Ideal hingestellt wird, so wissen wir, daß wir diese Anschauungen als die eines Deutschen vor achtundvierziger Staatsphilosophen zu beurtheilen haben den seine eigenen radicalen Schüler später genugsam corrigirt haben. Innerhalb dieser Dreitheilung spielt sich nun ab jenes unendlichmanigfaltige Gemälde menschlicher Lebendigkeit und menschlicher Thätigkeit unter den verschiedensten Umständen und Zwecken aller Art, der verschiedenartigsten Ergehungen und Schicksale", welches wir eben „Weltgeschichte nennen. „In allen diesen Begebenheiten und Zufällen sehen wir menschliches Thun und Treiben oben auf: überall Unsriges, und darum überall Reizung unseres Interesses dafür und dawider. Bald zieht es durch Schönheit, Freiheit und Reichthum an, bald durch Energie, bald weiß selbst das Laster sich bedeutsam zu machen. Oft die umfassende Macht des allgemeinen Interesses, das sich schwer fortbewegt, öfter ein unendliches

Aufgebot von kleinen Kräften, die aus unbedeutend Scheinendem Ungeheures hervorbringen: überall das bunteste Schauspiel, und wenn eines entflieht, tritt Anderes wieder an seine Stelle."

Freilich würde die Betrachtung dieses manigfaltigen Schauspiels, so anziehend es sonst auch ist, doch für die Dauer ermüdend wirken, wenn uns nicht dieses selbst die Frage aufdrängte, was denn das Ende aller dieser Einzelheiten sei, und ob „jede in ihrem Zwecke erschöpft" sei, oder nicht vielmehr „ein Zweck aller dieser Geschichten" zu denken sei. „Ist hinter dem lauten Lärmen dieser Oberfläche", fragt Hegel, „nicht die Arbeit und Förderung eines Werkes vorhanden, eines inneren, stillen, geheimen Werkes, in dem die wesentliche Kraft aller jener vorübergehenden Erscheinungen aufbewahrt ist?" „Wenn man aber nicht", fährt er fort, „den Gedanken, die Erkenntniß der Vernunft schon mit zur Weltgeschichte mitbringt, muß man wenigstens den festen, unüberwindlichen Glauben mitbringen, daß Vernunft in derselben ist, und wenigstens den, daß die Welt der Intelligenz und des selbstbewußten Wollens nicht dem Zufalle anheimgegeben sei, sondern in dem Lichte der sich wissenden Ideen sich zeigen müßte. Diese Idee ist die absolute, d. h. Gott und so ist es verständlich, daß Hegel's Wort: die Entwickelung des Princip des Geistes ist die wahrhafte Theodicee mit seiner Definition der Weltgeschichte, daß sie die Entwickelung des Begriffs der Freiheit sei, in keinem Widerspruch steht. In diesem wichtigsten Punkte decken sich der dialektische, theologische und der politisch-ethische Charakter der Hegel'schen Philosophie; so daß trotz ihres wesentlich speculativen Gepräges der treibende sittliche Kern derselben noch für die Gegenwart und Zukunft fruchtbringend erscheint.

Nach alledem möchten wohl diejenigen Unrecht haben, welche Hegel für das heutige geistige Leben den Totenschein ausstellen. Ist er wirklich todt? Mit andern Worten: hängt seine Weltanschauung wirklich mit keiner der hervorragenden Strömungen unserer Zeit mehr zusammen? Diese Frage dürfte in dieser der Erinnerung an seinen 50jährigen Todestag gewidmeten Skizze nicht unangemessen erscheinen. Und doch ist die Antwort nicht leicht, wenn unter jenem Fortleben des großen Denkers nicht blos die allen großen historischen Geistern zukommende Einwirkung auf die Nachwelt, sondern auch der unmittelbare und lebendige Zusammenhang mit unserer Gegenwart verstanden werden soll.

Die hervorstechendsten und charakteristischsten Züge unserer Zeit: einerseits der früher ungeahnte Aufschwung der Naturforschung und die Verwerthung ihrer Ergebnisse im Dienste der

Civiliſation, andererſeits die Intenſität und Ausdehnung der politiſchen Kämpfe um weſentlich wirthſchaftliche und ſociale Fragen, dieſe Zeitbeſtrebungen finden in der Hegel'ſchen Speculation nur geringen Widerhall. Bei ſeiner weſentlich hiſtoriſchen Richtung war die Naturphiloſophie nie ſeine ſtarke Seite, obgleich er ihr in ſeiner „Encyklopädie" den ganzen 2. Theil des Werkes gewidmet und auch manche der begabteren Schüler, z. B. Julius Schaller, dieſen Zweig eingehender bearbeitet haben. Aber auch den eigentlichen wirthſchaftlichen Fragen ſteht er fern. Den großen hiſtoriſchen Arbeiterbewegungen und Emancipationsbeſtrebungen des vierten Standes im Alterthum und der Neuzeit hat er in ſeiner Rechtsphiloſophie gebührende Rückſicht geſchenkt; doch verlieren ſich dieſe Fragen unter der Weite ſeiner geſchichtsphiloſophiſchen Geſichtspunkte.

Es iſt nun bemerkenswerth, daß für beide der genannten Seiten dennoch Berührungspunkte bei Hegel zu finden ſind, und daß eine etwaige Fortbildung ſeiner Philoſophie im Sinne unſerer Zeit weſentlich hier anzuknüpfen hätte. Der unzweifelhafte Sieg, den die Darwin'ſche Theorie in unſerer heutigen Naturforſchung errungen hat, iſt weſentlich auf das Ueberzeugende des „Princips der Entwickelung", des Kerns jener Lehre, zurückzuführen. Aber was dieſe Theorie für den Laien ſo fremdartig erſcheinen läßt, iſt der Umſtand, daß ſie noch ganz iſolirt ſteht von unſerm übrigen Lebensinhalt; denn weder im Pſychiſchen, noch im Ethiſchen, noch im Aeſthetiſchen ſind bisher Verſuche zu ihrer Uebertragung gemacht worden. Soll aber zwiſchen unſere naturwiſſenſchaftlichen und ſittlichen Begriffen eine Einheit hergeſtellt werden, ſo kann dieſes nur durch die Erweiterung jenes „Entwickelungsgeſetzes" auf dieſe Gebiete geſchehen. Hier würde aber dieſes Princip eine metaphyſiſche Vertiefung erfahren müſſen, die es ſofort dem Hegel'ſchen „Entwickelungsproceſſe" näher bringt. Die größte Errungenſchaft der organiſchen Naturforſchung unſerer Gegenwart würde ſo durch ihre Einfügung in eine höhere metaphyſiſche Weltbetrachtung eine Beſtätigung für die Wahrheit beider werden.

Aehnliche Anknüpfungspunkte finden ſich auch für die ſocialpolitiſchen Bewegungen unſerer Zeit. Gewiß iſt Hegel's berühmte Definition der Weltgeſchichte, daß ſie „der Fortſchritt der Menſchheit im Bewußtſein der Freiheit" ſei, einer großen Geſchichtsanſchauung und einem edlen Freiheitsſinne entſprungen. Aber wie er noch im poſitiven Staatsrecht von den Forderungen des modernen Repräſentativſyſtems entfernt war, wiſſen wir aus ſeinen An-

sichten über die constitutionelle Monarchie. Dagegen finden wir gerade darin, was das Charakteristische unserer socialpolitischen Bestrebungen ausmacht, der Tendenz zur Kräftigung der Staatsgewalt in wirthschaftlicher Hinsicht, gar manches Entgegenkommen in der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Ihm war ja der Staat „die selbstbewußte sittliche Substanz" und er wird nicht müde, der Omnipotenz und Hoheit der Staatsaufgaben immer tiefere und immer erschöpfendere Definitionen zu widmen, was freilich auf Kosten einer gewissen Geringschätzung derjenigen Staatsanschauung geschieht, welche die Quelle aller öffentlichen Gewalten in der Souveränität des Volkes sieht. So ist der Hegel'sche „Staat" endlich der rechte Boden für manche staatssocialistische Bestrebungen und es ist vielleicht nicht ganz zufällig, daß die beiden Hauptbegründer der neuesten socialistischen Bewegung, Karl Marx und Ferdinand Lassalle, ursprünglich aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen sind.

Ist also ein Theil von Hegel's Ideen für die Gegenwart durchaus noch wirksam, so ist nichtsdestoweniger eine etwaige geschlossene Schule in dieser Philosophie längst nicht mehr da. Einige einsame Denker, welche hier und dort noch einflußlos vegetiren, bilden keine Schule mehr. Dennoch lebt in den wenigen Vertretern jener einstigen Beherrscherin unsers gesammten geistigen Lebens die feste Ueberzeugung, daß mit Hegel die Philosophie ihren Abschluß erreicht habe. Wohl könne die „Wahrheit" nach dieser oder jener Seite hin noch ergänzt werden, aber überwunden werde sie nimmermehr werden. Trotz einer nunmehr 50jährigen Fortentwickelung der Philosophie bleibe Hegel „unwiderlegt". „Noch ist kein Genius erstanden", sagt Michelet, „der über ihn hinausgegangen wäre. Und nur ein Genius könnte einen Genius widerlegen. Hegel ist aber unangreifbar, weil er kein einseitiges System der Phpilosohie aufgestellt, sondern die Wahrheit eben nur in der Totalität der einzelnen Seiten erblickt hat. Käme also Einer nach ihm, er hätte Hegel nicht widerlegt, sondern unterstützt und freudig würden wir ihn als den Unsrigen begrüßen." Liegt in diesem unbeugsamen Stolz eines einst mächtigen, nunmehr entthronten Herrscherhauses nicht etwas sehr Rührendes?

Schleiermacher.

Zum 50jährigen Todestage Friedrich Schleiermachers.

(12. Februar 1884.)

An einem strengen Wintermorgen bewegte sich ein nicht endenwollender Trauerzug langsam und feierlich nach dem Dorotheenstädtischen Kirchhofe in Berlin. Die Straßen, welche der Zug passiren mußte, waren gedrängt voll Menschen. Ein solches Begräbniß hatte Berlin seit lange nicht gesehen. Das allgemeinste Gefühl war: Berlin hatte seinen geistvollsten, beredtesten und beliebtesten Kanzelredner verloren. Dreißig Jahre hindurch hatte derselbe neben seiner akademischen Lehrthätigkeit als Professor der protestantischen Dogmatik an der Universität, zu deren Mitbegründern er einst gehörte, als Prediger an der Charité, dann an der Dreifaltigkeitskirche in treuer Hingebung an sein geistliches Amt gewirkt. Wenige freilich wußten, daß an diesem 12. Februar 1834 in diesem so unscheinbaren Manne eine der bedeutendsten und eigenartigsten Persönlichkeiten des Jahrhunderts zu Grabe getragen wurde: bahnbrechend als Theologe, hervorragend auch als philosophischer Denker, als Alterthumsforscher wie als Schriftsteller.

Lange Zeit konnte man zu keinem historisch abgeklärten Urtheil über Schleiermacher gelangen. Denn während die orthodoxen Gegner ihm jedwede tiefere Bedeutung absprachen, wurde er von seinen Anhängern und Freunden nicht nur zum ersten protestantischen Theologen seit der Reformation erhoben, sondern auch als der Erneuerer und Begründer einer wahrhaft abschließenden philosophischen Weltanschauung erklärt.

Es kann hier nicht meine Absicht sein, jene Unterschätzung wie diese Ueberschätzung auf das richtige Maß zurückzuführen. Jetzt ist durch die Herausgabe seines umfassenden Briefwechsels, wie auch durch die kritischen Arbeiten Schenkels, Zellers und

Diltheys die Möglichkeit gegeben, das früher etwas nebelhafte und romantisch verwachsene Bild des Mannes nach festeren Umrissen zu zeichnen. Nichtsdestoweniger ist, wie bei allen großen Individuen, manches Räthsel in dem geistigen Entwickelungsgange Schleiermachers noch aufzulösen. Ja, wenn man näher zusieht, erscheint die Kluft zwischen seinen wissenschaftlichen resp. philosophischen Principien und seinen theologischen Ueberzeugungen unausfüllbar. Und doch haben wir einen ganzen Mann vor uns. Aus jeder seiner Schriften, aus jeder Zeile seiner Briefe spricht der gefestete Denker, der jeder Frage mit einer scheinbar geschlossenen, in sich übereinstimmenden Weltanschauung entgegentritt. Fassen wir diesen Punkt näher ins Auge, so scheint es, daß nur ein Blick auf seinen inneren Entwickelungsgang zur Beantwortung der Frage führen kann, ob wir in Schleiermacher einerseits einen philosophischen Eklektiker, dem jede Einheitlichkeit der Principien fehlt, zu sehen haben, andererseits einen religiösen Mystiker, der, zu ohnmächtig, eine innere Reform der Theologie zu inauguriren, zu den Vermittelungsbestrebungen der Union griff, oder aber ob beide Richtungen aus einer und derselben tieferen Quelle flossen und nur äußerlich einander widersprechend scheinen.

Es ist für Schleiermacher von nachhaltigstem Einfluß geworden, daß er seine Jugenderziehung in Anstalten der Herrnhuter erhalten hat, nennt er sich doch selbst später in einem Briefe an seine schöne Freundin Henriette Herz einen „Herrnhuter höherer Ordnung" und thatsächlich ist ihm auch ein Stück des Pietismus vom Seminar der Brüdergemeinde zu Barby bis zu jenen Höhen platonischer Dialektik nachgefolgt, auf denen er das Schönheitsideal altgriechischer Lebensanschauung, mit den Bedürfnissen der Romantik seiner Zeit verschmelzen zu können wähnt. Als der junge Schlesier (geb. 1768 zu Breslau) behufs Fortsetzung seiner theologischen Studien nach Halle kam (1788), stand er im zwanzigsten Lebensjahre. Wir wissen aus seinen eigenen Aeußerungen, daß ihn weder der herrschende theologische Rationalismus, noch auch die Leibniz-Wolffische Philosophie, in welche er durch Eberhard eingeführt wurde, so recht innerlich befriedigten. Aber auch das Studium Kant's, dessen Ruhmesglanz damals in aufsteigender Linie war, vermochte nicht für die Dauer ihn zu fesseln. Da wurde er mit Fichte's „Wissenschaftslehre" und Spinoza's Schriften bekannt, und eine neue Welt eröffnete sich ihm.

Von hier bis zum Erscheinen seiner „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) sind volle zehn Jahre vergangen. Das Werk des jungen

Geiſtlichen, welches eine feurige Unabhängigkeitserklärung aller Religion von der Metaphyſik proklamirte, trug den Stempel echter Genialität an der Stirn und machte den Verfaſſer mit einem Schlage zum berühmten Mann. Die zündende Kraft dieſer Reden mit ihrer enthuſiaſtiſchen Gefühlsſeligkeit war nur noch mit der Wirkung vergleichbar, die einſt Rouſſeau's „Emile“ und der „Werther“ Goethes hervorgebracht. In ſchärfſten Gegenſatz tritt Schleiermacher nach zwei Seiten hin: zum überkommenen verſtändesmäßigen Rationalismus einerſeits, zur buchſtabengläubigen, verknöcherten Orthodoxie andererſeits.

Zum erſten Male in der Geſchichte der Menſchheit glaubte Schleiermacher die „reine Religion“ entdeckt und auf ihre pſychologiſchen Wurzeln im menſchlichen Gemüth hingewieſen zu haben. Wie in der Geſchlechtsliebe die beiden Individuen ſich eins fühlen, ſo ſoll im religiöſen Gefühl das menſchliche Ich mit dem Geiſt des Univerſums ſich verſchmelzen. Die ſubjective Wirkung dieſes ſeeliſchen Proceſſes iſt das Gleichgewicht und die Harmonie aller widerſtreitenden Empfindungen im Menſchen. Aeußerlich bedarf dieſe Religion weder Kirche noch Prieſterſchaft, noch irgend einer anderen hierarchiſchen Organiſation. Wie die Miſſion des Prieſters keine öffentliche, ſondern eine reine private ſein ſoll, ſo iſt jedes Privatzimmer der Tempel, wo er die Religion verkünde. Die künftige Kirche iſt gewiſſermaßen eine fließende Maſſe, die keine Umriſſe hat. Die Familie iſt der eigentliche Boden und Mutterſchooß der Religion und wird ſchließlich an Stelle der organiſirten Kirche treten. Dieſer Religionsproceß, d. h. das im Gemüth ſich vollziehende Aufgehen des endlichen Ichs in's Unendliche iſt jedoch weit entfernt verkümmernd oder gar vernichtend auf das individuelle Selbſt zu wirken, vielmehr zeigt ſich derſelbe von ſchöpferiſchſter Productivität, indem er alle Triebe und Kräfte der Seele zur höchſten Entfaltung führt. Die religiöſen Gefühle der Ehrfurcht, Liebe, Demuth, Dankbarkeit, des Mitleids und der Reue ſollen das ganze menſchliche Leben erfüllen und wie eine höhere Muſik ſein Thun und Handeln begleiten. Nicht *aus* Religion, ſondern *mit* Religion ſoll Alles geſchehen. Dieſes höhere religiöſe Leben hat hier ſchon die wahre Unſterblichkeit, die darin beſteht, daß wir hier ſchon unſere Perſönlichkeit in das All-Eine aufgehen laſſen und in ihm leben und ſo in der Endlichkeit eins und in jedem zeitlichen Augenblick ewig werden mit dem Unendlichen.

Wie nun in Zukunft und auf einer höheren, idealen Culturſtufe dieſe „Religionsſchöpfung“ eine beſondere *künſtleriſche*, die ſittlichen und geſellſchaftlichen Triebe des Menſchen umbildende

Gestalt annehmen, wie sie in der Freundschaft, in der Ehe, im Staat und in der ganzen Menschheit sich bethätigen wird, hat Schleiermacher ein Jahr später (1800) in den „Monologen“ entwickelt, der herrlichsten Morgengabe, die er dem anbrechenden Jahrhundert darbringt. Ein lebensfreudiger Optimismus, ein schaffensfroher Thatendrang erfüllt diese Selbstgespräche, ein von der heiligen Allliebe der Natur erfülltes Herz hat sie dictirt.... „Ja, wenn hier es genügt, daß nur die Körperwelt der Mensch beherrscht; daß er alle ihre Kräfte erforscht, um zum Dienst des äußern Lebens sie zu gebrauchen; daß nicht der Raum die Wirkung des Geistes auf die Körper zu gewaltsam lähmt und schnell des Willens Wink an jedem Ort die Thätigkeit erzeugt, die er fordert; daß Alles sich bewähre, als unter den Befehlen des Gedankens stehend, und überall des Geistes Gegenwart sich offenbart; daß jeder rohe Stoff beseelt erscheint; und im Gefühle solcher Herrschaft über ihren Körper die Menschheit sich einer sonst nicht gekannten Kraft und Fülle des himmlischen Lebens freut, wenn das ihr letztes Ziel ist, der stimme mit ein in dieses laute Lob .... Und doch, auch so acht' ich dies ganze Gefühl gering; nicht etwas besser noch in dieser Art wünscht' ich die Welt, sondern es würde mich peinigen wie Vernichtung, wenn dies sollte das ganze Werk der Menschheit sein, das nur daran unheilig ihre heilige Kraft verschwendet. Nein, meine Forderungen bleiben nicht bescheiden stehen bei diesem besseren Verhältniß des Menschen zu der äußeren Welt, und wäre es auf den höchsten Gipfel der Vollendung schon gebracht! Wofür denn diese höhere Gewalt über den Stoff, wenn sie nicht fördert das eigene Leben des Geistes selbst? Was rühmt ihr euch jener äußeren Gemeinschaft, wenn sie nicht fördert die Gemeinschaft der Geister selbst?“ .... „Sie ist es, die hohe Selbstbetrachtung, und sie ist es allein, die mich in Stand setzt, der erhabenen Forderung zu genügen, daß der Mensch nicht sterblich nur im Reich der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich soll sein Leben führen. Leicht fließt dahin mein irdisch Thun im Strom der Zeit, es wandeln sich Vorstellungen und Gefühle und ich vermag eines festzuhalten; schnell fliegt vorbei der Schauplatz, den ich spielend mir gebildet, und auf der sicheren Welle führt der Strom mich Neuem stets entgegen; so oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reiche der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, und mich erfüllt die Ueberzeugung, daß selbst er Welt und Zeit erschafft. Auch bedarf es nicht etwa der Stunde, die ein Jahr

von dem andern trennt, mich aufzufordern zum Genuß des Ewigen, und mir das Auge des Geistes zu wecken, welches Vielen ja verschlossen ist, wenn auch das Herz schlägt und die Glieder sich regen. Immer möchte das göttliche Leben führen, wer es einmal gekostet hat; jegliches Thun soll begleiten der Blick in des Geistes Geheimnisse; so kann jeden Augenblick der Mensch auch über der Zeit leben, zugleich in der höheren Welt."

Aber ist das nicht im Grunde ein idealistisch verklärter Pantheismus? Klingt dieses nicht als wenn wir einen jener feurigen mystischen Ergüsse des unglücklichen Giordano Bruno hören? Was in dem Zögling des Hallischen Rationalismus diese entscheidende Wendung herbeigeführt?

Wir haben oben auf Spinoza hingewiesen, den Schleiermacher schon früher kennen lernte und in dessen „Ethik" er sich gänzlich vertiefte. „Opfert mir ehrerbietig", ruft er in einer seiner Reden über die Religion aus, „eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist; das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch ihr liebenswürdiger Spiegel war. Voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und Bürgerrecht." Das zweite treibende Moment aber für Schleiermacher war die deutsche Romantik. Er war nicht nur der Religionsphilosoph der Schule, sondern auch, weit mehr als die beiden Schlegel, ihr wissenschaftlicher Repräsentant geworden. Man kann jedoch diese beiden Worte: Spinoza und Romantik nicht aussprechen, ohne daß sich uns ihr diametraler Gegensatz aufdrängt. Hat der Verfasser der „Reden" nicht aber auch die „Vertrauten Briefe über die Lucinde" geschrieben? Wie ist die, wenn auch ins religiöse Gefühl übersetzte Einheitslehre, die alle Subjectivität in den Strom des göttlichen Alllebens untertaucht, mit dem verliebten Kultus und der künstlerischen Gefühlsseligkeit des Einzelindividuums und seiner Hypostasirung ins Unendliche, wie ihn die Romantiker trieben, vereinbar? Wir gelangen hierdurch zu dem eigentlichen Problem in der interessanten Persönlichkeit Schleiermachers.

Wer den Briefwechsel Schleiermachers, der so reich an tiefen Seelenergüssen ist, mit Aufmerksamkeit verfolgt, wird finden, daß gerade diejenigen Stellen, in denen er von der inneren Wirksamkeit der Persönlichkeit spricht mit einer sich nicht erschöpfen wollenden

Rhetorik vorgetragen sind. „Eigentlich," schreibt er in einem Briefe an Frau Herz, „giebt es keinen größeren Gegenstand des Wirkens als das Gemüth, ja überhaupt keinen andern." Diese Auffassung wird dann in seinen philosophischen Schriften vielfach systematisch erörtert, und so gelangt er zu dem Begriff der Persönlichkeit, der oft den Mittelpunkt der Betrachtung bildet und auf den er alles hinleitet, sowie er aus ihr seine bedeutsamsten Konsequenzen zieht. Jede Persönlichkeit ist ihm eine individuelle Erscheinung des göttlichen Geistes, die eigenthümliche und ursprüngliche Manifestation der unendlichen Vernunft. Und wie sie nur ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit sei, so habe dieselbe den ihr eingeborenen Keim des Göttlichen, durch die Sittlichkeit und das Recht innerhalb der Gesellschaft zur Entfaltung zu bringen.

Das Persönliche ist aber auch das Organ der höchsten Gotteserkenntniß, und wenn Schleiermacher mit Kant darin übereinstimmt, daß das reine Denken außer Stande sei, den einheitlichen Grund alles Seins zu erfassen, so will er dagegen weder Kant noch Fichte darin beistimmen, daß wir in dem Sittlichen das Göttliche realisiren. Nur unsere Persönlichkeit, dieser innere, alle Seiten unseres Wesens in sich verknüpfende Einheitspunkt, kann das Abbild des Göttlichen sein und wir gelangen zum „Schauen" des letzteren, indem wir in diesem tiefsten Quell unseres persönlichen Lebens eintauchen. So ist uns Gottt im Selbstbewußtsein oder im Gefühl unmittelbar gegeben und deshalb ist auch alle Religion Sache des innersten Gefühls. Man sieht, hier sind dicht neben Spinoza der Alexandriner Plotin und der Renaissancephilosoph Bruno gestellt, nächst ihnen gewahren wir die interessanten Gestalten Friedrich Schlegels und die seiner anderen Freunde und Freundinnen. Sie alle werden durch das gemeinsame mystische Band jener Idee der Persönlichkeit zusammengehalten.

Wer vom philosophischen Schriftsteller Schleiermacher spricht, denkt zunächst außer seiner jetzt freilich schon etwas veralteten Plato-Uebersetzung an sein höchst scharfsinniges und anregendes Werk „Kritik der bisherigen Sittenlehre." Wenn wir von Garves, seiner Uebersetzung der Nicomachischen Ethik des Aristoteles, vorangeschickten Uebersicht über die Geschichte der ethischen Principien absehen, so liegt in Schleiermachers Arbeit, welche der früheren Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit angehört (1804), der erste Versuch bei uns vor, in zusammenhängender Form einen kritisch historischen Rückblick auf die bisherigen philosophischen Sittenlehren zu geben. Wie in einem

Antikensaal sind hier die Statuen der großen Ethiker der Menschheit von Sokrates bis auf Fichte aufgestellt, jede von ihnen lebensvoll und charakteristisch herausgemeißelt.

Aber das Werk ist keine bloße kritisch-historische Uebersicht über die bisherige moralphilosophischen Standpunkte. Die positive Seite desselben besteht in einer Reihe von Untersuchungen, die auf eine Lösung der höchsten ethischen Probleme ausgehen. Was Schleiermacher der bisherigen Sittenlehre zum Vorwurf macht, ist, daß sie zu wenig die beiden Seiten im Menschen unterschieden habe, welche seine Stellung als ethisches Wesen charakterisiren: dasjenige zuerst, was ihn als Repräsentant der menschlichen Gattung zeigt, d. h. der Complex aller derjenigen Eigenschaften, die Allen gemeinsam sind und deren Inbegriff die menschliche Natur ausmacht, und zweitens dasjenige, wodurch sich Jeder von Allen unterscheidet und was ihm seinen individuellen Charakter verleiht. Diese beiden Seiten in das gehörige Verhältniß zu einander zu setzen, habe noch kein Ethiker bisher versucht, noch auch sei bis jetzt in einer Sittenlehre das Recht der Individualität als solches und als ein schlechthin gegebenes anerkannt worden und zwar aus dem Gesichtspunkte, daß alles Sittliche nur als Erhaltung, Entfaltung und Darstellung jener individuellen Eigenthümlichkeit bestimmt worden wäre. Wie die letztere Betrachtungsweise keine wahrhafte Sittenlehre ergeben würde, so kann auch dasjenige System, in welchem das allgemeine Sittengesetz ausschließsich dominirt, als ein wahrhaft menschliches nicht anerkannt werden. Nur die Verschmelzung beider Principien, von denen das eine ein allgemeines Gesetz, das andere in dem Ideal der Weisen zum Ausdruck gelangt, könne für die Zukunft auf allgemeine Anerkennung rechnen, weil nur in einer solchen Ethik der Mensch als Gattungsrepräsentant und der Mensch als Individuum zu seinem vollen Rechte gelangt.

Wir betonen dieses philosophische Werk aber noch besonders, weil es im Gegensatz zu den späteren philosophischen Schriften, welche aus in seinem Nachlaß vorgefundenen Collegienheften von seinen Schülern (wie Jonas, George, Lommatsch, Twesten u. A.) herausgegeben wurden, sich vortheilhaft durch eine anziehende Darstellung auszeichnet. Schleiermachers „Kritik der bisherigen Sittenlehre" gehört zu den wenigen philosophischen Büchern, welche, wenn man nach Jahrhunderten längst über ihren Inhalt zur Tagesordnung hinweggegangen sein wird, immer noch ähnlich wie die Dialoge Platos einen höheren ästhetisch-literarischen Werth behalten werden.

Es ist hier nicht möglich auf den Inhalt jener systematischen Werke näher einzugehen. Sie verbreiten sich über alle diejenigen Theile der theoretischen und practischen Philosophie, über welche auch Schleiermachers Vorlesungen sich erstreckten, wie die „Dialektik“ (1839), „Psychologie“ (1862), „Philosophische Sittenlehre“ (1870) u. A. In der Form zeigt sich überall der gewandte, an Platos Schriften geschulte Dialektiker. Doch kann uns die feine haarspaltende Begriffsdistinction, der bis ins einzelste getriebene Schematismus nicht über den Mangel einer inneren Systematik, einer Einheitlichkeit der grundlegenden Principien hinwegtäuschen. Es ist gewiß bemerkenswerth, daß unser Gefühlstheologe in seinen philosophischen Arbeiten unter den neueren Denkern einer der schärfsten und consequentesten Logiker ist. Aber in dieser logischen Unerbittlichkeit liegt für den Philosophen eine große Gefahr: äußerlich ist das feine Maschennetz unverletzt, aber die kräftigeren Fische reißen es nach unten durch und schießen in ihr Element zurück. Wir können bei schärferer Analyse zwei entgegengesetzte Strömungen in Schleiermachers Philosophie wahrnehmen, eine mehr idealistische oder vielmehr individualistische, deren Quelle auf Plato, Leibnitz, Fichte und Jacobi zurückweist und eine mehr pantheistische, deren Ursprung auf Spinoza und Schelling zurückzuführen ist. Daß es ihm gelungen sei, diese divergirenden Richtungen siegreich zu einem höheren einheitlichen Princip zu verschmelzen, kann nicht behauptet werden.

Viel merklicher freilich ist die Kluft, die den theologischen Schriftsteller der ersten und der zweiten Periode seines Lebens trennt. Der ehemalige Verfasser der „Reden über die Religion“ ist in seinem späteren dogmatischen Hauptwerk „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ (1821) kaum noch wiederzuerkennen. Zwar werden auch hier noch alle religiösen Vorstellungen psychologisch deducirt und als der Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls des endlichen Wesens vom Unendlichen definirt, ebenso werden die überlieferten Glaubensdogmen wesentlich auf die Thatsachen des Bewußtseins basirt, aber doch schimmert überall der „positive“ Standpunkt durch: Das Christenthum ist die „denkbar vollkommenste“ Religionsgemeinschaft, zu der alle früheren religiösen Gemeinschaften nur als Vorbereitungen anzusehen sind. Die Erlösungslehre, tiefsinnig und schön entwickelt, vertauscht ihr supranaturalistisches mit einem menschlich-idealen Gepräge. Er sieht in Christo als historischer Person das vollkommenste, urbildliche, religiöse Individuum, dessen erlösende Kraft darin besteht, daß er seine Unsündlichkeit und

sittliche Reinheit an die Gläubigen mittheilt, und dieselbe durch die Kraftthätigkeit seines Gottesbewußtseins in die Gemeinschaft seiner Seligkeit aufnimmt. Wie nun diese inneren Vorgänge nicht supranaturalistisch, sondern, wie Schleiermacher will, auf rein natürlichem Wege erfolgen sollen, das ist später Gegenstand kritischer Angriffe von rechts und links her geworden, an der sich der Begründer der Union nur noch wenig betheiligen konnte. Seine Aufmerksamkeit war nunmehr in den letzten Jahren seines Lebens vollständig von dem Bestreben, diese alle evangelischen Glaubensbekenntnisse ausgleichende und versöhnende Vereinigung ins Leben zu rufen, in Anspruch genommen. Die Vertheidigung seines Standpunktes verblieb seinen Anhängern. Indeß fehlte diesen zum Theil die Kraft erfolgreicher Abwehr der verschiedenen Gegner, insbesondere aber eines so gewaltigen Feindes, wie er ihnen nur zu bald erstehen sollte. Denn kaum ein Jahr nach dem Tode Schleiermachers wurde plötzlich durch das Erscheinen von David Strauß' „Leben Jesu" (1835) die ganze Scenerie eine total veränderte. Man hatte nicht blos den Kampfplatz, man hatte auch die Waffen gewechselt. Und als dann auch das Haupt der Tübinger Schule, Christian Baur, mit seinen epochemachenden kritischen Schriften und Arbeiten auf die Arena trat, und schließlich noch von der radikalen Linken der Hegel'schen Schule her der streitbare Bruno Bauer mit seiner „Kritik der Synoptiker" und der unerbittliche Ludwig Feuerbach mit seinem „Wesen des Christenthums", dem Kampfe eine ungeahnte Wendung gaben, da trat immer mehr und mehr die Bedeutung Schleiermachers in den Hintergrund.

Konnte doch diesem Radikalismus gegenüber Schleiermachers auf Vermittelung der Gegensätze ausgehendes Bestreben allerdings nur als eine schwächliche „Halbheit" erscheinen, umsomehr als die Versöhnung zweier Standpunkte, die ihrer Natur nach unvereinbar sind, des positiv-theologischen und des religionsphilosophischen von vorne herein mißlingen mußte. Aber trotz dieser unserer Einsicht in die Mängel seines theologischen Systems werden wir doch seine Größe und geschichtliche Bedeutung auf dem religiösen Gebiete anerkennen müssen. „Schleiermacher ist der erste", sagt Ed. Zeller, „der das eigenthümliche Wesen der Religion gründlich erforscht und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat . . ." . . . . „Er hat zuerst die philosophische Idee in das Einzelne der protestantischen Dogmen eingeführt. Er hat für die Theologie im religiösen Bewußtsein einen neuen Boden gewonnen und durch diese Vertiefung ihres Princips die Gegensätze, welche er in der

Zeittheologie vorfand, als solche überwunden, die Religionswissenschaft von der Aeußerlichkeit der supranaturalistischen wie der rationalistischen Behandlung befreit und sie genöthigt, von der äußeren Erscheinung der Religion auf ihr inneres Wesen, auf ihre lebendige Quelle im menschlichen Geiste zurückzugehen. Die Religion ist ihm ein gegebenes, wie dem Supranaturalisten, aber sie ist ihm zugleich das eigene Erzeugniß des menschlichen Geistes, wie dem Rationalisten: denn gegeben ist sie ursprünglich nur im menschlichen Selbstbewußtsein" . . . . . „Die Eigenthümlichkeit des religiösen Geistes soll gewahrt und es soll zugleich dem feindlichen Zusammenstoß mit allen anderen Gebieten vorgebeugt werden: die Religion soll keiner berechtigten Thätigkeit widersprechen können, weil sie selbst dse höchste Blüthe der menschlichen Natur ist."

Wir aber sehen heute, nach dem Ablauf eines halben Jahrhunderts, von dieser seiner theologischen Bedeutung ab und erblicken in dem stillen, halbverblaßten Bilde dieses Mannes eine der interessantesten und fesselnsten Physiognomieen in der Geschichte unseres geistigen Lebens. Innerhalb dieses weiteren Rahmens jedoch wächst Schleiermacher zu einer der hervorragendsten Gestalten unseres Jahrhunderts auf. Mitten in der gefühlsseligen Romantik stehend, ja durch die Weite seines wissenschaftlichen Horizonts der geistig bedeutendste Kopf derselben, hat er sich nicht nur von allen rückschrittlichen Tendenzen derselben in Staat und Kirche frei zu halten gewußt, sondern er ist auch dadurch, daß er alle religiösen Dogmen in die Mystik des Gefühls auflöste und aus allem geschichtlich Positiven überhaupt den rein menschlichen Kern herausschälte und als das Werthvollste hinstellte, gleich Lessing, Schiller, Herder, Göthe einer der ersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus geworden. Eine große Individualitä, deren außerordentlich tiefes, reiches und durch eine Fülle von Herzensbeziehungen genährtes Empfindungsleben nur durch die lebendigste Durchdringung des Schönheitsideals des klassischen Alterthums geläutert und abgeklärt wurde, repräsentirt Schleiermacher zwei wichtige, aber differente Epochen in der Geschichte unseres geistigen Lebens, indem er die wesentlichsten humanitären Elemente unserer klassischen Literaturperiode mit der durch Religion und Nationalität vertieften Romantik in sich verschmolzen hat.

Johann Friedrich Herbart.

Eine neue Ausgabe von Herbarts Werke.*)

Immer weiter wird der Abstand, der uns von unserer klassischen Philosophie-Epoche trennt und nur schwer gelingt es dem heutigen Geschlecht, sich in jene Zeit zurückzuversetzen, in der die stolzen Gedankenbauten sich wie königliche Paläste, einer immer majestätischer als der andere, an einander reihten. Welch ein Anblick! Ungefähr zugleich mit dem Beginn unserer klassischen Literatur-Periode eröffnet der gewaltige Kant mit seiner Vernunftkritik (1781) diese philosophische Epoche, deren Abschluß durch den Tod Hegels (1831), der kurz vor dem Goethe's erfolgte, bezeichnet wird. Dieser Parallelismus zwischen Literatur und Philosophie in Deutschland ist nicht blos äußerlich nebeneinanderlaufend. Durch tausend innere Fäden sind beide Gebiete auf's Innigste verwebt: Hier empfängt die Poesie den reichen Ideengehalt von der ernsteren Schwester, welche ihrerseits wiederum von jener vielfach (und oft nicht zu ihrem Vortheil) sich die Schwingen der Phantasie leiht. Durch diese gegenseitige Befruchtung gewinnt dieser kurze Zeitabschnitt jene überströmende Fülle an Geist und Leben, wie wir sie vergeblich in irgend einer andern Epoche unserer 2000jährigen deutschen Kulturgeschichte suchen.

Unter den mannigfaltigen und interessanten Charakterköpfen dieser philosophischen Epoche fällt einer ganz besonders auf durch eine gewisse nüchtere Strenge, gepaart mit einer mathematischen Schärfe und Bestimmtheit. Aber diese Herbheit wird gemildert durch einen Zug des Wohlwollens und der Güte. Ja, bei näherer Prüfung treten die menschlich weicheren und idealeren Linien aus den strengen Kontouren dieses Kopfes immer deutlicher hervor; ohne Zweifel ist es Johann Friedrich Herbart, der berühmte Be-

*) Johann Friedrich Herbart's sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von Karl Kehrbach. Bd. I 1882. Leipzig. Veit u. Co.

gründer des neueren Realismus, das Haupt einer bis auf die Gegenwart noch immer fortwirkenden und einflußreichen Philosophenschule.

Ja, unsere Zeit hat ganz besonders die Pflicht, sich dieses Mannes zu erinnern. Denn ein großer Theil unserer Reformbestrebungen auf den wichtigen Gebieten der Schule und der Erziehung sind lediglich auf die Ideen zurückzuführen, die Herbart in seinen Werken entwickelt hat. Und er hat das große Geschäft der Menschenerziehung wesentlich auf die Natur der menschlichen Seele, ihre Triebe, Strebungen und Kräfte gegründet. Wahrlich, kein geringes Verdienst, das gerade die Gegenwart anerkennen und würdigen sollte! Glaubt man etwa, daß die weitschauende Reation sich damit begnügen wird, die Schule und ihren Lehrinhalt nur äußerlich zu beherrschen und nicht vielmehr die psychologischen Wurzeln derselben abzuschneiden trachten wird? Der Satz, daß bei Königsgrätz der preußische Schulmeister gesiegt hätte, hat trotz seiner Trivialität doch eine tiefere Wahrheit. Aber solche Erfahrungen sind für die klugen Hintermänner der Reaction von kostbarem Werthe. Sie eignen sie sich an, um langsam aber sicher ihre einstigen Siege vorzubereiten.

So sehr sich aber auch alle Bestrebungen, welche auf einen wissenschaftlichen Aufbau der Pädagogik ausgehen, noch für lange Zeit an Herbarts Namen knüpfen werden, so wenig ist die Bedeutung dieses Denkers hierdurch erschöpft. Vielmehr liegt seine philosophische Lebensthat, welche ihn würdig macht, in die Gallerie der großen speculativen Forscher der Neuzeit eingereiht zu werden, auf einem verwandten, aber weit umfangreicheren Gebiete: der Psychologie. Hier ist es wesentlich die Einführung der strengen Methode, durch welche die Naturwissenschaften so außerordentliche Erfolge erzielt haben, und der auch Herbart in seiner Behandlung der Probleme der Seelenlehre folgt. So gelang es ihm, diesen philosophischen Zweig, welcher aus der Kantischen Seelenlehre nur wenig bereichert hervorgegangen war, zum Range einer exakten Wissenschaft zu erheben. Was Schelling einst als genialen Gedankenblitz hingeworfen hatte, daß die Methode der Mathematik auf Philosophie angewandt werden und alle Wissenschaft endlich in Mathematik aufgehen müsse, das griff Herbart auf und gestaltete es zum schöpferischen Prinzip seines psychologischen Systems. Zugleich führte er es aber auch mit der ihm eigenen Consequenz und Schärfe durch. Er tritt an das Seelenleben wie der Physiker an die Natur heran. Alle diese Vorstellungen in ihren Hemmungen, Verknüpfungen und Verschmelzungen, ihr Entstehen

und Verschwinden, ihr Sinken und Wiederhervortreten über „die Schwelle des Bewußtsein“ sind ihm Objekte der Beobachtung, und Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung wie dem Chemiker die Verbindung und Lösung der Grundstoffe der Körperwelt. So gelangt er zu einer Statik und Mechanik der psychischen Prozesse, deren metaphysische Voraussetzungen, welche zum Theil der Leibniz'schen Spekulation entlehnt sind, allerdings auch vielfach bestritten wurden, deren Resultate jedoch in allen Fragen, wo man auf den seelischen Grund zu recurriren hatte, von den fruchtbarsten Consequenzen sich zeigten. Herbart's Hauptwerk: „Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ (1825) ist in diesem Sinne wahrhaft bahnbrechend geworden. Insbesondere sind es außer der Pädagogik auch noch die Sprachphilosophie und die Aesthetik der Gegenwart, welche aus jener Quelle Bereicherung, und zwar außerordentliche Bereicherung, geschöpft haben. Man darf hier nur an Namen wie Volkmann, Waitz, Steinthal, Lazarus und Robert Zimmermann erinnern, um von Forschern wie Drobisch, Hartenstein, Ziller u. A. zu schweigen.

Doch muß andererseits auch betont werden, daß diese Schule niemals so recht populär in Deutschland geworden ist. Der Herbart'sche Realismus ist bisher wesentlich „Universitätsphilosophie“ geblieben: eine Erscheinung, welche zu eng mit den allgemeineren geistigen Strömungen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zusammenhängt, als daß wir ihr an dieser Stelle nicht einige erläuternde Bemerkungen widmen sollten.

Zunächst müssen wir, wenn wir von den genannten philosophischen Zweigen, insbesondere der Psychologie, absehen, in der die Herbartianer eine unbestrittene Hegemonie besitzen, eine merkliche Abnahme des Einflusses der Schule während der letzten zwei Decennien konstatiren. In dem großen, nunmehr als beendet anzusehenden Kampfe gegen den Materialismus hatte dieselbe dem jugendlich aufstrebenden Neukantianismus die Führung überlassen müssen. Gilt die von den naturphilosophischen, kosmologischen und biologischen Fragen, so können wir auch in den praktischen Theilen der Philosophie, in der Ethik, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie das Schwinden ihrer Einwirkung auf den Geist der Zeit als eine offenkundige Thatsache bezeichnen. Der kulturhistorische Grund dieser Erscheinung liegt auf der Hand.

Ein Rückblick auf die geistigen Bewegungen der dreißiger und vierziger Jahre zeigt, daß die Hegelianer aller Schattirungen in allen praktisch-philosophischen Fragen jener Zeit die alleinige Füh-

rung besaßen. Damals war die einst so konservative Metaphysik Hegel's agitatorisch, ja revolutionär geworden. Hierdurch wurde sie aber auch die oberste Führerin der öffentlichen Meinung. Wer erinnert sich nicht des Heine'schen Wortes, er selbst habe „bei den Hegelianern nur die Schweine gehütet". Dieser Scherz des graziösen Dichters hat aber einen tief ernsten Sinn. Thatsächlich beherrschte die Philosophie vor fünfzig Jahren nicht nur das wissenschaftliche Denken und das politische Wollen, sondern auch das künstlerische Empfinden, soweit es sich in den Dienst der großen Ideen des Jahrhunderts gestellt hatte. Die literarische Produktion jener Tage war in ihren tieferen Unterströmungen von dem Geiste der Hegel'schen Philosophie getrieben, wenn sie ihr auch äußerlich vielfach opponirte.

Dagegen blieb Herbart's psychologischer Realismus, selbst da, wo er ethisch-politische und religionsphilosophische Fragen streifte, den Zeitbewegungen gegenüber durchaus kühl ablehnend und reservirt. Er steifte sich auf seinen „wissenschaftlichen" Character und ließ Andere die praktischen Consequenzen ihrer Theorie ziehen. Wenn dagegen der absolute Berliner Philosoph die gedankliche Nachschöpfung des dialektischen Weltprozesses als die Aufgabe und das Ziel seiner Philosophie hingestellt hatte, so begnügten sich seine temperamentvolleren Schüler durchaus nicht mit dieser reproductiven und sekundären Rolle. So gingen sie daran, dem zu langsamen Weltprozeß aus eigenem Antrieb ein schnelleres Tempo zu leihen: sie vertauschten das Katheder mit der Parlamentstribüne und wurden Revolutionaire in Staat und Kirche.

Umgekehrt weisen Herbart's metaphysische Prinzipien, welche eine Auflösung der sich nothwendig ergebenden Widersprüche des Denkens als den Zweck der Philosophie erklären, ursprünglich eine aktivere Tendenz auf. Denn wer den Widerspruch zum Weltprinzip macht, der scheint die Opposition, die eine harmonische Lösung der Gegensätze anstrebt, für das oberste Prinzip halten zu sollen. Aber die Herbart'sche Schule hat es verschmäht, die Widersprüche der realen Welt und der menschlichen Gesellschaft über ihre theoretische Lösung hinaus weiter zu verfolgen und etwa durch ein Eingreifen in die Zeitbewegungen die praktische Probe auf ihre Lösung zu machen. Sie blieb gegenüber den politischen und religiösen Bewegungen der Zeit kühl ablehnend und reservirt. Ja wie einige ihrer Wortführer sich äußerten hielt sie es ihrer Würde nicht für angemessen, die Tagesfragen in den Bereich ihrer Diskussion zu ziehen, sie blieb eben „Universitätsphilosophie". Der Nestor der Herbart'schen Schule, der greise Drobisch, gesteht selbst:

„Herbart's System fehlt vor Allem ein Schlagwort, das man hätte auf seine Fahne schreiben und von dessen Neues und Großes versprechender Bedeutung man eine starke und weitreichende Anziehungskraft hätte erwarten können. Sein System knüpfte nicht an diesen oder jenen Lieblingsgedanken des Zeitgeistes an, es stemmte sich im Gegentheil wider die herrschend gewordene Strömung." („Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart." Lpz. 1876 bei L. Voß) Wer möchte in dieser Inkonsequenz zwischen Theorie und Praxis beider Schulen nicht eine jener feinen ironischen Wendungen erblicken, an denen die Geschichte des menschlichen Geistes so reich ist?

War Herbart ein wirklich originaler Denker, dessen Weltauffassung, wie die des Plato, Spinoza, Leibniz, Kant, Schelling total neue Bahnen einschlug? Es gibt Kritiker, wie der geistvolle Albert Lange, welche diese Originalität unseres Philosophen in Abrede stellen oder doch wenigstens so herabmindern, daß sie ihn in die Kategorie der Denker zweiten Ranges verweisen. Lassen wir diese Werthschätzung, die nicht ohne Widerspruch geblieben ist, auf sich beruhen, so können wir doch der etwas burschikosen Manier des sonst so verdienten Kritikers, mit der er Herbart's mathematische Grundlegung der Psychologie in Bezug auf ihren wissenschaftlichen Werth in eine Linie mit Gall's Schädellehre stellt*), keineswegs beistimmen. Wäre das metaphysische Prinzip Herbart's, das freilich auf Leibniz zurückzuführen ist, unanfechtbar und nur die von ihm beobachtete Forschungsmethode acceptabel oder umgekehrt der naturwissenschaftliche Weg verwerflich und seine „Realenlehre" annehmbar, so würden in den praktischen Konsequenzen, die eine Reihe philosophischer Wissenschaften, wie wir oben bemerkten, gezogen haben, die Widersprüche unausbleiblich sein. Wir sehen aber das gerade Gegentheil. Keine philosophische Schule ist so stolz auf die innere rein logische Folgerichtigkeit ihrer Ideenentwickelung, auf die systematische Architektonik ihres Gedankenaufbaues als die Herbart'sche, trotzdem sie, wie wir oben sahen, den lebendigen Kämpfen um das ethische Ideal fern blieb.

Dieselbe Stetigkeit und Konsequenz ist auch in der persönlichen Entwickelung unseres Philosophen sichtbar. Eine geschlossene, stolze, fast herbe Persönlichkeit, zeigt sie doch die Fähigkeit, ihrem philosophischen Prinzip eine große Elasticität und Anwendbarkeit auf viele und weite Wissensgebiete zu verleihen. Herbart wurde hierdurch ein Schriftsteller von großer Productivität und Vielseitigkeit. Er hat außer seinen grundlegenden Werken über Meta-

*) Vergl. Lange, „Geschichte des Materialismus" (S. 681 fg.).

physik und Psychologie auch das Gebiet der Ethik und Aesthetik, der Pädagogik und des Naturrechts bearbeitet, so daß die von Hartenstein besorgte Ausgabe seiner Schriften nicht weniger als 12 Bände (Lpz. 1850—52) umfaßt. Doch ist hierin keineswegs die ganze philosophische Lebensarbeit des Mannes inbegriffen. Von seinen ersten Jugendschriften die er als Zuhörer und Anhänger Fichte's in Jena zu Ende der neunziger Jahre publicirte, bis zu den noch kurz vor seinem Tode (1840) zu Göttingen veröffentlichen „Psychologischen Untersuchungen" hat er eine große Fülle kleinerer Gelegenheitsschriften kritischer und apologetischer Natur herausgegeben. Obgleich von diesen schon Manches publizirt worden ist, so hat neuerdings Karl Kehrbach, dem von den Erben Herbart's und von anderer Seite ein umfangreiches Material bisher noch nicht gedruckter Manuscripte meist geringen Umfangs zur Verfügung gestellt wurde, dieselben zuerst vollständig seiner neuen Gesammtausgabe der Werke Herbart's einzuverleiben gewußt.

Indem wir uns nun der neuen Ausgabe der Herbart'schen Schriften selbst zuwenden, möchten wir sofort auf das Unterscheidende und Charakteristische derselben von den früheren Editionen (insbesondere der Hartenstein'schen) hinweisen. Vor allem will sie eine vollständige und lückenlose sein. Sie wird also nicht nur die von Herbart selbst herausgegebenen Werke, Aufsätze, Selbstanzeigen und Recensionen, sondern auch die von seinen Schülern (wie Bartholomäi, Ziller, Vogt, Zimmerman u. A.) bereits veröffentlichten Schriftstücke umfassen. Hierzu kommen eine Anzahl von Herbart herrührende Inedita, die dem Herausgeber, wie schon bemerkt, zur Verfügung gestellt wurden. Diese betreffen zwar nur Briefe, Entwürfe, Berichte ꝛc., sind aber doch zur Vervollständigung des Bildes seiner gesammten philosophischen Schriftstellerthätigkeit nothwendig. Warum der Herausgeber die im Nachlaß noch befindlichen Collectaneen von dieser Edition ausgeschlossen hat, ist uns ganz unerfindlich. Denn diese sind doch, wo es sich um Beibringung des vollständigen Quellenmaterials zu einer innern und äußern Entwickelungsgeschichte des Philosophen handelt (was doch hier beabsichtigt wird) jedenfalls viel wichtiger, als dasjenige, was als Anhang („Appendices") beigefügt ist. Dies sind z. B. dies Recensionen seiner Werke, auf welche dann Herbart's Repliken erfolgten, Ministerialrescripte, Briefe aus den Verwandten- und Freundenkreisen ꝛc. Wir fragen, wozu die Mittheilung aller dieser Dinge? Daß eine absolute Vollständigkeit doch nimmer erreichbar sei, ersehen wir daraus, daß Dr. Kehrbach für den Schlußband u. A. ein „Specialverzeichniß der noch vorhandenen Manuskripte mit An-

gabe des Ortes, an dem sie sich befinden, und der Namen „ihrer derzeitigen Besitzer“ verspricht.

Wäre so in Betreff der Dringlichkeit oder auch nur Zweckmäßigkeit mancher Stücke aus dem publicirenden Material manches kritische Fragezeichen hier berechtigt, so müssen wir nunmehr eine andere Eigenthümlichkeit dieser Edition in's Auge fassen. Den ganzen ungeheueren Stoff, der natürlich nicht immer inhaltlich Bedeutendes, sondern vielfach auch Dinge von untergeordnetem Werthe darbietet, hat nun Kehrbach nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach chronologischer Zeitfolge angeordnet. Hier ließen sich nun freilich recht gewichtige Einwände erheben. Aber der Herausgeber schlägt sie alle durch den einfachen Hinweis zurück, daß es sich hier gewissermaßen um eine bloße, aber möglichst vollständige Quellensammlung für ein noch zu entwerfendes Bild von Herbart's Leben und philosophischer Schriftstellerwirksamkeit handelt. Damit hat Kehrbach selbst den kritischen Maßstab bezeichnet, mit dem er seine Arbeit gemessen haben will. Hiermit hängt nun noch eine andere Eigenthümlichkeit dieser Ausgabe zusammen. Der Herausgeber hat das chronologische Prinzip, das er in der Gesammtanordnung befolgt, nun auch consequenter Weise in Betreff der verschiedenen Auflagen der einzelnen Schriften angewandt. So hat er bei allen von Herbart selbst edirten Werken und kleineren Arbeiten, welche in mehreren inhaltlich von einander abweichenden Auflagen vorhanden waren, immer den Text der ersten Auflage zu Grunde gelegt, wobei er die Varianten der übrigen Auflagen in Anmerkungen hinzufügte. Diese rein philologische Methode, die Kehrbach schon früher bei seinen kleinen Kant-Ausgaben (in Reclam's „Universalbibliothek“) befolgt hatte, mochte z. B. bei der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht unzweckmäßig sein, da die beiden Ausgaben dieses Kant'schen Hauptwerkes von 1781 und 1787 bekanntlich von einschneidender prinzipieller Differenz sind. Aber sowohl in der Rosenkranz-Schubert'schen Ausgabe des Textes von 1781 als auch in der Hartenstein'schen von 1787 waren die Abweichungen in Noten und Zusätzen schon angegeben. In der Kirchmann'schen „Philosophischen Bibliothek“ war nur die spätere Ausgabe reproduzirt. Ob nicht Ueberweg's Vorschlag, eine Ausgabe mit unmittelbarer Gegenüberstellung der abweichenden Stellen in zwei Colonnen zu veranstalten, vielleicht doch noch der beste sei, wollen wir auf sich beruhen lassen. Immerhin hatte hier Kehrbach's Verfahren noch eine gewisse Berechtigung. Als er jedoch dasselbe nun auch auf die anderen Werke Kant's übertrug, mochte man die zwingende Nothwendigkeit für diese mühsame philologische Arbeit

kaum einsehen. Nun soll dasselbe Rüstzeug mit seinem ganzen textkritischen Apparat auf Herbart angewandt werden, wovon in dem vorliegenden ersten Bande eine von großem Fleiße und minutiöser Sorgfalt zeugende Probe vorliegt.

Fragen wir nach den inneren Gründen für das Verfahren des Herausgebers, so ist es das anerkennenswerthe Streben nach historischer Objectivität, welches ihm die Methode vorschreibt. Doch lassen wir ihn sein Plaidoyer selbst führen: „Bei den Gesammtausgaben moderner philosophischer Schriftsteller," sagt er in der Vorrede, „ist bis jetzt dieser Standpunkt von den Herausgebern nicht eingenommen worden. Entweder legen dieselben den Text letzter Hand zu Grunde und notiren die Varianten der vorhergehenden Auflagen oder sie wählen nach Gründen einer auf den Gehalt sich erstreckenden, fachwissenschaftlichen Kritik eine Auflage als die beste, als die zu Grunde zu legende, aus. Merkwürdiger Weise sollte dieses Verfahren einer Auslese durch die Berufung auf die philologische Methode als das allein wissenschaftliche gelten. Das andere konnte demnach nur unwissenschaftlich und unphilologisch sein. Wenn unter „philologischer Methode" die Methode verstanden wird, welche die Philologen bei der Herausgabe classischer Schriftsteller des Alterthums (giebt es denn aber keine orientalische und germanische Philologie, die textkritische und textvergleichende Arbeiten macht?) anwenden, so ist eine Berufung auf dieselbe nicht zulässig; denn eine Analogie zwischen der Edition alter classischer und moderner Schriftsteller ist in dieser Rücksicht gar nicht vorhanden. Aber, wird man wieder einwenden, nimmt denn der philologische Editor classischer, griechischer und lateinischer Schriftsteller nicht eine bestimmte sachliche Stellung zu den Texten ein, die ihm vorliegen? Entscheidet er sich nicht unter Anwendung des hermeneutisch-kritischen Apparates für den besten, der die Grundlage seiner Edition bildet? Allerdings, aber man möge doch dabei den wesentlich und eine Analogie ausschließenden Umstand nicht vergessen, daß in allen diesen Fällen ein Originaltext des Autors gar nicht existirt, daß vielmehr erst die philologische Kritik aus einer Menge von mehr oder weniger interpolirter Handschriften, deren Entstehung Hunderte von Jahren nach dem Tode des Autors fällt, einen Text als den relativ-besten unter allen Codices bestimmen muß, wenn nicht gar der Fall eintritt, daß dieser Text aus einer Anzahl von Fragmenten erst construirt werden muß, daß diese Anzahl durch diplomatische, grammatische, historische Individualkritik u. s. w. begründet werden muß, versteht sich von selbst. Bei dem modernen Autor ist dieser ganze Apparat in Bezug auf eine Auslese unter den

Texten völlig gegenstandslos . . . . .“ Man wird das Zutreffende dieser Vertheidigung anerkennen müssen, soweit es sich hier um eine Parallele zwischen der Ausgaben antiker und moderner Schriftsteller handelt.

„Ob der Herausgeber,“ heißt es an einer anderen Stelle, „sich für diese oder jene Auflage interessirt, ob er in dieser oder jener die consequenteste Durchführung der Gedanken des Autors erblickt, wird dem kritischen Leser zunächst völlig gleichgültig sein können, der mit Recht eine sich in der Auswahl und Anordnung des Textes aufdrängende, immer subjectiv bleibende Meinung der Herausgebers lästig finden kann. Eine ebenso lästige Beeinflußung fände schon statt, wenn das Urtheil des Autors über den Werth oder Unwerth einer der Auflagen bestimmend wäre bei der Auswahl der Grundlage.“

Dieselben Prinzipien befolgt Kehrbach auch in der Behandlung des Textes der einzelnen Auflagen. Höchste Treue gegen den Autor auch in Bezug auf Sprachgebrauch, Orthographie und Interpunktion gilt ihm auch hier als die idealste Tugend eines guten Herausgebers. Das Verhältniß dieses letzteren zum Autor ist ihm „ein durchaus dienendes.“ Nun man kann die Selbstbeschränkung nicht weiter treiben. In einer Zeit vielfacher Selbstüberhebung ist diese rührende Bescheidenheit geradezu wohlthuend. Doch bedauern wir umsomehr, so viel echter Tugend gegenüber eine kritische Bemerkung nicht unterdrücken zu können. Leopold von Ranke versteigt sich einmal, wo er von historischer Objectivität spricht (ich glaube, es ist in der Einleitung zur „Geschichte der Päpste“), zu dem Wunsche: er möchte gegenüber den historischen Parteien und Persönlichkeiten seine eigene Subjectivität am liebsten ganz ausgelöscht wissen. Doch mochte er wohl eingesehen haben, daß sein berühmtes Geschichtswerk dann schwerlich zu Stande gekommen wäre und er fügt daher hinzu, daß auch der Geschichtsschreiber der allgemeinen menschlichen Schwäche seinen Tribut zollen müsse. Thatsächlich ist die sogenannte historische Objectivität im strengsten Wortsinn, weil eine Unmöglichkeit, nichts als ein Hirngespinnst. Denn es wird niemals möglich sein, alle unbewußten Zuthaten des referirenden Subjects ganz zu eliminiren.

Dieses auf unsern besonderen Fall angewendet, ergiebt Folgendes. Historische Objectivität heißt hier: Fixirung der gesammten schriftstellerischen Thätigkeit eines modernen Philosophen nach ihrer chronologischen Folge und unter Zugrundelegung der ersten Niederschrift unter Anwendung des textkritischen Verfahrens. Der Herausgeber sucht sich die Verantwortlichkeit für seiu in der modernen philo-

sophischen Literatur durchaus neuen Verfahrens dadurch zu erleichtern, daß er sich nur die bescheidene Rolle des Sammlers von Material beilegt, welches vielleicht ein künftiger Historiker der Philosophie als Stoff für seine Darstellung benutzen könnte. Aber steht das philosophische Characterbild Herbart's nicht schon fest? Ist es nicht nach seinen Zusammenhängen mit den Vorgängern desselben, insbesondere mit Leibniz und Kant, wie in seinem Verhältniß zu den gleichzeitigen Denkern erkannt und dargestellt? Wie weit die Inedita der nächsten Bände an dem historischen Porträt unseres Philosophen noch etwas ändern werden, müssen wir freilich abwarten.

Indeß schien dem Herausgeber ein Gedanke vorzuschweben, der, an sich wohl berechtigt, hier in diesem Falle jedoch gar nicht anwendbar ist. Er spricht einmal von der „Entwickelungsgeschichte" Herbarts, für welche er das Material darbieten wolle. Kann man aber im Ernst von einer „Entwickelungsgeschichte" dieses Philosophen sprechen? Schon sehr früh (noch während der Jenenser Studienzeit) hatte er sich von den Einflüssen der Fichte'schen „Wissenschaftslehre" frei zu machen gesucht, dann aber steht er in der Folgezeit (1806—12) in seinen ersten bedeutenderen Publicationen bereits selbstständig da. Der Herausgeber selbst bestätigt dieses durch die Bemerkung (Vorrede S. XXXV), daß innerhalb der verschiedenen Auflagen eines und desselben Werkes „fundamentale Unterschiede" nicht vorkämen. Oder denkt er an eine zukünftige Reform der philosophischen Historiographie, bei der das entwickelungsgeschichtliche Moment, d. h. die Darlegung der Beziehungen der geistigen Persönlichkeit und ihres Lebensganges zu dem Gedankengehalt und den einzelnen Phasen des betreffenden Systems, mehr in den Vordergrund träte?

Es ist ein noch wenig beachteter Gedanke, daß unsere Geschichtsschreiber der Philosophie viel mehr bemüht waren, eine logische, zusammenhängende Darstellung der Systeme als eine psychologische Entwickelungsgeschichte der philosophischen Persönlichkeit und des Antheils, den die Zeiteinflüsse daran haben, zu geben. Hier liegt offenbar eine Vernachlässignng des zeitgeschichtlichen einerseits, und des indivituellen und persönlichen Moments anderseits vor; wenn wir nicht annehmen wollen, daß das philosophirende Subject nicht ein Mensch von Fleisch und Blut, von Seele und Empfindung, dessen Lebensgeschichte nicht ohne Einfluß auf die Konzeption seiner Ideen sein kann, sondern eine logische Denkmaschine, die einmal aufgezogen ist und nun mit dem Tode des Philosophen abläuft. Mit andern Worten, auch

in der Philosophie muß das kulturhistorische Prinzip, das in der literarischen, politischen und Kunsthistorik längst anerkannt und ausgeübt wird, mehr als bisher Platz greifen. Aus diesem Gesichtspunkte erst würden derartige vollständige und mit philologischer Genauigkeit unternommene Ausgaben, zu denen auch eine ebenso vollständige Sammlung der Lebensdaten kommen müßte, als die nothwendige Vorbereitung für jenen höheren wissenschaftlichen Zweck anzusehen sein.

Haben wir diese stillschweigende Voraussetzung bei Beurtheilung dieser Ausgabe im Auge, so können wir die außerordentliche Sorgfalt und den minutiösen Fleiß des Herausgebers, wovon dieser erste vorliegende Band schon zeugt, vollauf anerkennen. Inhaltlich wird freilich noch keine der bedeutenden Schriften Herbarts dargeboten. Es sind die ersten Jugendarbeiten desselben, kleinere pädagogische und philosophische Studien, in denen sich eine Art Häutungsprozeß vollzieht. Sie umfassen die Zeit seiner letzten Jenenser Studienjahre, wo er schon schüchterne Oppositionsversuche gegen Fichte's „Wissenschaftslehre" und Schellings erste naturphilosphische Schriften machte, bis zu seiner 1805 erfolgten Habilitation auf Grund einer lateinischen Abhandlung über das Fundament der platonischen Philosophie. Die größere Hälfte des Bandes nehmen pädagogische Aufsätze ein, deren Tendenz meist auf eine bald zustimmende, bald opponirende Kritik der Pestalozzi'schen Erziehungsprinzipien gerichtet ist. Doch geschieht dieses sichtbar schon jetzt überall im Sinne einer größeren Vertiefung und schärferen mathematisch-psychologischen Begründung derselben.

Die umfangreichste dieser pädagogischen Abhandlungen ist die über „Pestalozzi's Idee einer A. B. C. Anschauung": eine gehaltvolle und interessante Studie welche in Anlehnung an den Schweizer Erziehungsreformator die Nothwendigkeit einer größeren und intensiveren Ausbildung der Anschauung in der Gesammtheit unseres heutigen Unterrichts betont. Vieles mag von den hier entwickelten Ansichten den wissenschaftlichen Pädagogen der Gegenwart nicht mehr neu, manches Andere aus dem Gesichtspunkte der pädagogischen Praxis unausführbar und utopisch vorkommeu. Aber schon hier wird man nicht nur den strengen, folgerichtigen Denker erkennen, sondern auch den eigenthümlichen Tiefblick bewundern, durch den er in eine Frage, welche scheinbar so wenig eine philosophische Approfondirung verheißt, bis auf die letzten psychologischen Grundlagen vordringt. Ein dieser Arbeit folgender Anhang: „Ueber die ästhetische Darstellung der Welt, als das Hauptgeschäft der Erziehung" bietet neben einer Fülle feinster ästhetischer Bemerkungen

manche Berührungspunkte mit Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts.“ Es ist das wichtige Moment der Schönheit, das bei der Umgestaltung der Erziehung in dem hier entwickelten Sinne zu größerer Geltung und Bedeutung gelangen soll.

Eine werthvolle Beigabe dieses Bandes sind die biographischen Erinnerungen an unsern Philosophen, welche aus der Feder des verstorbenen Bremer Bürgermeisters Joh. Smidt, eines intimen Freundes Herbarts stammen. Freilich sind es keine weltbewegenden Ereignisse, die uns hier berichtet werden. Deutsche Philosophen erleben nicht viel. Ihre Thaten sind eben ihre Schriften. Und so verhält es sich auch mit Johann Friedrich Herbart.

Zu Oldenburg am 4. Mai 1776 geboren, wo sein Vater die Stellung eines höheren Justizbeamten bekleidete, zeigt der junge Herbart während seiner Gymnasial- und Studienzeit wenige von denjenigen Eigenschaften, die auf eine frühe Genialität hindeuten können. Eine Art langsamer Zähigkeit, wie ein gewisser Mangel an Schwung und Phantasie blieb ihm sein Lebelang eigen. Im Jahre 1795 schrieb Woltmann über den jungen Philosophen, der damals schon bedeutsame Proben speculativer Begabung abgelegt hatte: „Herbart ist ein philosophischer Kopf, überhaupt ein trefflicher Jüngling, aber er scheint zu früh an der einen Seite gereift, die Genialität der Jugend fehlt ihm. Die Erziehung hätte bei ihm umsomehr darauf hinwirken sollen, je weniger ihm die Natur von jenem äolischen Harfenspiel der Einbildungskraft und der Empfindung verliehen, wodurch der Mensch in ewiger Jugend zauberisch erhalten wird.“

Herbart war Anfang der neunziger Jahre nach Jena gekommen, wo er Fichte's Vorlesungen mit hingebendem Eifer besuchte. Doch regte sich schon bald eine Opposition in ihm gegegenüber dem alle Schranken überfliegendem Idealismus der „Wissenschaftslehre.“ Der vorsichtige Zug in diesem ganz mathemathisch angelegten Kopf rief ihm überall ein „Halt“ zu, wo der Fichte'sche Flug ihm zu kühn über die Grenzen des gewöhnlichen wissenschaftlichen Denkens hinauszugehen schien. Ob ein so gearteter junger Mann wohl von den welterschütternden Ereignissen, deren Kunde von jenseits des Rheins auch bis in die kleine Thüringische Universitätsstadt drang, allzu sehr bewegt wurde? Wir hören, daß er einer „Gesellschaft der freien Männer“ beigetreten war. Aber der Name dieser studentischen Vereinigung deutete nicht etwa auf eine begeisterte Parteinahme für die Prinzipien der französischen Revolution. Vielmehr nannte man sich so, weil Niemand aufgenommen wurde, der sich irgend

einer akademischen Verbindung angeschlossen, und durch die „damit verbundene Partheiung sich eines Theils seiner Freiheit begeben hatte."

Diese Abneigung gegen die actuelle Politik zeigte Herbart sein Lebelang, und überall, wo er einmal mit der Oeffentlichkeit in Berührung kam. Es war Ausgang der dreißiger Jahre, als durch die Angelegenheit der sieben Göttinger Professoren die Augen der Welt auf die Hannover'sche Universität gerichtet waren, wo eben die Tyrannei absolutistischen Herrscherthums ein unerhörtes Attentat gegen die Wissenschaft und ihre Vertreter begangen hatte. Herbart, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand, bekleidete zur Zeit der Göttinger Jubelfeier das Decanat der philosophischen Facultät an dieser Hochschule. Als solcher hatte er die Diplome einer Anzahl zu kreirender Ehrendoctoren zu unterzeichnen. Unter diesen befand sich auch der treffliche Stüve. Herbart hatte keine Ahnung davon, daß dieser Freiheitskämpfer die verhaßteste Person bei Hofe sei. Als ihm daher ein Rescript von der Regierung zuging, worin er aufgefordert wurde, sich zu verantworten, gestand unser Philosoph ganz naiv, daß er gar nicht gewußt hatte, wer der Mann sei.

Sehr wichtig wurde für Herbart der zweijährige Aufenthalt in der Schweiz (1797—99), als Hauslehrer in der Familie des Berner Patriziers Steiger. Gar wunderbar wirkte das Alpenland auf den philosophischen Grübler ein. Es war, als wenn die gigantischen Höhen sein bis dahin geschlossenes Auge geöffnet und in der phantasiearmen Seele des jungen Denkers den Sinn für die Schönheit und Größe dieser Natur erschlossen hätte. Herbart hatte den Lehrberuf mit Begeisterung ergriffen. Aber die untergeordnete Stellung eines Hauslehrers genügte ihm in keiner Weise. Er verließ die Schweiz und ging nach Bremen, um, wie er hoffte, daselbst eine ihm zusagende größere pädagogische Wirksamkeit zu erlangen. Doch vertauschte er schon 1802 die alte Hansastadt mit Göttingen, wo er, wie oben bemerkt, sich im Jahre 1806 habilitirte. Daß es gerade eine Arbeit über Plato war, auf Grund deren er sich die venia legendi erwarb, mag auffallen. Doch waren es in den letzten Jahren vielfach historisch-philosophische Studien, die er im Sinne einer kritisch-propädeutischen Vorbereitung für die Conception seiner eigenen Ideen betrieb.

Verhältnißmäßig jung gelangte Herbart zur ordentlichen Professur. Kaum 33 Jahre alt wurde er (1809) auf den Lehrstuhl berufen, den einst Immanuel Kant inne hatte. Sein nächster Vorgänger war der scharfsinnige und vielseitige Kantianer Wilhelm Traugott Krug, der seinerseits einem Rufe nach Leipzig

folgte. In Königsberg entfaltete Herbart eine Wirksamkeit, die seinen Ruf als Lehrer der Philosophie bald über ganz Deutschland verbreitete. Hierzu mochte nicht am Wenigsten der strenge Ernst und die wissenschaftliche Energie beigetragen haben, die in Herbart's Vorlesungen vorherrschten und die sich unmittelbar auf seine Zuhörer übertrugen. Es war geheiligter Boden, auf dem er stand und er wußte, daß an der Stelle, an welcher einst Kant gestanden, ein besonders heiliger Ernst den Wahrheit Suchenden erfüllen mußte.

Hier hat Herbart sein „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (1813) verfaßt, das die beste Einführung in seine eigenthümliche Denkweise gewährt. Das Buch hat in Folge dessen eine Reihe von Auflagen erlebt. Es sind die metaphysischen Grundbegriffe, die er hier am Einleuchtendsten entwickelt, wie er auch zugleich hier zum ersten Male eine übersichtliche Gliederung über sein ganzes Gedankensystem giebt. Auf sein philosophisches Hauptwerk, das er vor 1835 publicirte, ist bereits oben hingewiesen worden. Dagegen kann als eine Erweiterung, Vertiefung und Umgestaltung seines eben erwähnten „Lehrbuchs" die im Jahre 1828 publicirte „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen einer philosophischen Naturlehre" (2 Bde.) bezeichnet werden. Es ist dieses das zweite Hauptwerk unseres Philosophen mit dem er (wenn wir von kleineren pädagogischen und psychologischen Arbeiten absehen) seine schriftstellerische Thätigkeit in Königsberg beschloß. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß er hier auch eine praktische That vollführte, welche zu seiner und seiner Schule pädagogischen Wirksamkeit erst den Ausgangspunkt bildete: die Gründung eines pädagogischen Seminars, dessen Director er wurde.

Mit dem im Jahre 1831 erfolgten Tode Hegel's war nicht nur das Haupthinderniß verschwunden, daß nun auch neben der bisher allein seligmachenden „absoluten" Philosophie auch andere Weltanschauungen Platz griffen, sondern Herbart schöpfte nun auch Hoffnung, daß nunmehr auch seine Philosophie größere Verbreitung an deutschen Universitäten finden würde. Dieses war wesentlich der Grund, warum er 1833 Königsberg verließ und einem an ihn ergangenen Ruf nach Göttingen Folge leistete. Hier hoffte er doch eine größere Propaganda ausüben zu können, als auf jenem verlorenen Posten Ostpreußens. Thatsächlich zog er auch eine große Anzahl Hörer an die alte berühmte Georgia Augusta heran und von hier datirt eigentlich die sogenannte Herbart'sche Schule. Der Begründer selbst starb hier am 14. August 1841. Ihm wurde von seinen Anhängern und Freunden am 4. Mai 1876 in seiner Vater-

ſtadt ein Denkmal enthüllt, wobei der geiſtvolle Moritz Lazarus die Feſtrede hielt. Gleichzeitig aber feierte ihn der Senior der Schule, der ehrwürdige Moritz Wilhelm Drobiſch durch einen Redeact in der Aula der Leipziger Univerſität. Die Würdigung dieſes Philoſophen ſeitens des Freundes ſchloß mit den Worten, deren ſchlichte und überzeugende Wahrheit Jedermann anerkennen wird: „Herbarts tiefe wiſſenſchaftliche Unterſuchungen ſind nicht verloren gegangen; ſie wirken noch immer belebend und anregend fort bei Anhängern ſowohl wie bei Gegnern und ſie werden dies thun in jedem Zeitalter, in welchem der philoſophiſche Geiſt die alten Probleme auf's Neue in Angriff nehmen wird."

Bruno Bauer.

Bruno Bauer.

Ein philosophisches Charakterbild.

Am 13. April 1882 verstarb zu Rixdorf, einem Dorfe in der Nähe von Berlin einer der radikalsten Denker und Gelehrten Deutschlands. Nur wenige wußten, daß Bruno Bauer, der große Bibelkritiker und Geschichtsphilosoph, der kühne Führer der extremsten theologischen Richtung noch unter den Lebenden weilte. Hatte er sich doch seit mehreren Jahren gänzlich aus der Gesellschaft zurückgezogen und einer Art von Einsiedlerthum ergeben. Die Entwickelung der Welt hatte einen andern Weg eingeschlagen, als der Philosoph nach den Voraussetzungen seines Denkens ihr vor vierzig Jahren vorgezeichnet hatte.

Es war ein öffentliches Geheimniß, daß der einstmalige Zertrümmerer alles „historisch Gewordenen" in Kirche und Staat zuletzt Hauptmitarbeiter an dem reaktionären „Staatslexicon" des Geheimen Oberregierungsrath Wagener, des ehemaligen Kreuzzeitungsredakteurs, und an conservativen Zeitschriften agrarisch-feudalen Charakters gewesen ist. Seine eignen publicistischen Arbeiten aus dem letzten Decennium seines Lebens, welche zwar eine gewisse verhaltene Feindseligkeit gegen den deutschen Reichskanzler athmen, sind nichtsdestoweniger voll reaktionären Geistes. Diese Schriften machen den unerquicklichsten Eindruck. Noch ist zwar der alte Meister scharfer und pointirter Dialektik in ihnen zu erkennen. Jedes politische Ereigniß wird auf seinen abstracten Gedankengehalt hin untersucht und nachdem es in seiner Einseitigkeit erkannt ist, zu Gunsten eines höhern Moments aufgelöst. Aehnlich geht es den activen Politikern und Staatsmännern der Gegenwart. Ganz im Hegel'schen Sinne werden sie zu Trägern von „Ideen" gestempelt, das Persönliche und Individuelle in ihnen

wird total ausgelöscht und die uns wohlbekannten Menschen werden zu Schatten verdünnt, die nur eine Art abstraktes Scheinleben führen. Das Traumhafte und Gespenstisch-Bizarre, das aus den Büchern seiner letzten Lebensperiode spricht, ließ viele vergessen, daß das Ideenschattenspiel, das Bauer hier aufführte, im Grund urreaktionären Charakters sei.

Gewiß erscheint demnach die Frage berechtigt: auf welchen seltsam verschlungenen Wegen gelangte der ehemalige Revolutionär, der kühne Stürmer und Dränger, zu diesem traurigen Abschluß? Wie wurde der einst so lebensfrohe Geisteskämpfer zu einem menschenscheuen, mit der Welt und noch mehr mit sich selbst zerfallenen Misanthropen?

Als am 14. November 1831, also vor 53 Jahren Hegel starb, erging es seinen Schülern und Anhängern, wie den Nachfolgern eines andern berühmten Eroberers. Wie unter dem macedonischen Feldherrn nach dem Tode Alexanders des Großen, brach auch unter den Hegelianern ein erbitterter Kampf um die Herrschaft aus. Drei feindliche Lager konnte man genau unterscheiden. Die „Rechte", deren nominelle Führer, der milde Gabler, den akademischen Thron Hegels an der Berliner Universität einnahm, deren thatsächliches Haupt jedoch der spekulative Theologe Marheineke war und zu welcher noch als die namhaftesten Mitglieder der Aesthetiker Hinrichs, der Rechtsphilosoph Leopold von Henning, der Consistorialpräsident Göschel, der Psychologe Schaller und der vielseitige Denker und Schriftsteller Karl Rosenkranz gehörten. Diese Fraktion, im Wesentlichen kirchlich und politisch conservativ, betonte besonders die Uebereinstimmung der Hegel'schen Weltanschauung mit der gegebenen Wirklichkeit in Staat und Kirche, insbesondere suchten die Genannten zu Gunsten eines durchaus christlichen Gottesbegriffs alle pantheistischen Elemente als antihegelianisch abzuweisen. Auch in der Frage der Unsterblichkeit der Seele schlossen sie sich mehr der Auffassung der theologischen Orthodoxie an. Das Organ dieser Partei, die „Jahrbücher für wissenschaftKritik", vertrat diese Richtung mit Schärfe und Consequenz und gelangte schließlich dahin, sich mehr und mehr allen freiern Auffassungen zu verschließen.

Dem gegenüber hatten schon früh einige Hegelianer eine oppositionelle Stellung genommen: der geistvolle Rechtsphilosoph Eduard Gans, der in seinen Vorlesungen behauptete, unsere Zeit verspüre erst die rechten Wirkungen, die wahren Wellenlinien der großen französischen Revolution, der tiefsinnige, aber sehr formalistische Denker Michelet, der etwas mystische Religionsphilosoph

Graf Cieszkowski, der feingeistige Aesthetiker Hotho, der gelehrte Pfarrer Konradi und Andere. Dieses „Centrum“ prätendirte ganz besonders, im Alleinbesitz des philosophischen Geheimnisses des Meisters zu sein. Und wie es die pantheistische Gottesanschauung voll und ganz ausbildete, so verwarf es auch die individuelle Seelenfortdauer zu Gunsten der Ewigkeit des Geistes überhaupt. Sehr bald hatte sich jedoch von hier, aus den aktiven Elementen, ein linker Flügel gebildet, der insbesondere die praktisch politischen und religiösen Fragen in Angriff nahm. Discussionen wie die, ob Hegel die Juli-Revolution und überhaupt die politischen Massenerhebungen als „Fortbewegungen im Leben des Weltgeistes“ angesehen habe, ferner ob er die Einzigkeit Christi im Sinne der Kirchenlehre festhalte oder den Begriff der „Gottmenschheit“ als die Idee der menschlichen Gattung fasse, solche und ähnliche Streitfragen waren die Ausgangspunkte für die dann immer heftiger auftretende Opposition der „Linken“ gewesen, unter denen Strauß, Feuerbach und Ruge als die bedeutendsten Köpfe hervorragten und denen immer mehr die eigentliche Führung der Bewegung zufiel.

Zu diesen Männern gesellte sich schon früh ein junger Bonner Privatdocent, dessen erste von einer erstaunlichen Gelehrsamkeit zeugenden Schriften noch der Hegel'sche Orthodoxie angehörten, der aber bald der aktivern „Linken“ sich zugesellte. Diese gewann in Bruno Bauer einen ebenso schneidigen als rücksichtslosen Mitkämpfer. Durch David Friedrich Strauß' epochemachendes Werk „Das Leben Jesu“ (1835) war die „Christologie“ unter das Gesetz und die Methode der Mythenforschung gestellt und so der „evangelische Mythus“ als ein Complex von Erzählungen gefaßt, die wir nicht als den Abdruck wirklicher historischer Thatsachen, sondern als den Niederschlag einer Idee aufzufassen haben. Diese Idee ist die der Menschheit. Der Gedanke der Einheit göttlicher und menschlicher Natur wird nach Strauß in höherem Sinne realisirt, wenn man die gesammte Menschheit als ihre Verwirklichung begreift, als wenn man nur einen einzelnen Menschen als solchen aussondert. Er wäre, meint er, gegen die Art, wie Ideen sich realisiren, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, während sie gegen die andern geize; im Gegentheil liebe sie es, in der Mannigfaltigkeit sich aufhebender Momente ihren Reichthum auszubreiten. So wird aus der Apotheose des Gottmenschen eine Verherrlichung der Menschheit, in der die Vereinigung beider Naturen, der menschgewordene Gott, sich offenbart.

Kaum hatte man sich von dem Schrecken erholt, den dieser

energische Angriff auf die Grundlagen des Christenthums verursacht hatte, trat Bruno Bauer mit seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ (2 Bde. Leipzig 1841 bis 42) hervor. Strauß hatte bei aller Unerbittlichkeit der Methode, durch welche er die Evangelien in Mythen auflöste, doch eine gewisse maßvolle Milde in der Form, ja der schärfer Blickende kann sogar einen gewissen Schmerzenszug gewahren, den er, der ehemalige Zögling des Tübinger Stifts, bei seiner Auflösung der uralten heiligen Traditionen, nicht verläugnen kann. Anders verfährt Bauer. Er verkennt das große und bleibende Verdienst von Strauß keineswegs und er findet es wesentlich darin, daß dieser die „weitere Entwickelung der Kritik der Gefahr und der Mühe einer unmittelbaren Berührung mit dem frühern orthodoxen System überhoben hat.“ Aber bei alledem sieht er auf die Strauß'sche That wie auf einen überwundenen Standpunkt herab. Denn schon wird dem kritischen Vorgänger nicht der Vorwurf erspart, daß er mit der steigenden Zahl der Auflagen seines Werkes nicht nur immer mehr Positives in den Evangelien anerkannt habe, sondern daß schließlich seine „Erörterungen der wichtigsten Punkte in Neanders und de Wette's Halbheiten ausliefen.“ Im Gegensatz hierzu definirt Bauer seine Methode als eine solche, die nicht mehr im Gegensatz zu dem frühern kirchlichen System stehe, sondern ihren Schwerpunkt „in sich selbst“ habe und ihre vornehmste Aufgabe sei es, die von Strauß geschaffene „Anschauung von der Substanz“, sowie seine „Traditionshypothese“ nunmehr aufzulösen.

Auch im Ton und in der Tendenz unterscheidet sich die Bauer'sche Kritik gar sehr von der seines Vorgängers. Ein burschikoser, im Gefühle seiner Unfehlbarkeit schwelgender Uebermuth, ein revolutionäres Ungestüm vollzieht hier ein Zerstörungswerk, bei dem jener elegische Strauß'sche Zug gänzlich fehlt. Bauer kritisirt die Evangelien in einem vertraulichen, oft auch barschen Ton, als wenn er über die Produkte seiner literarischen Collegen ein Urtheil abzugeben hätte. Aeußerlich genommen handelt es sich in dem von einer außerordentlichen und gründlichen Kenntniß der Quellen zeugenden Werke um eine historische Kritik der Evangelien, wobei nachgewiesen werden soll, daß das Evangelium Marcus die Urquelle sei, aus der sowohl Matthäus als auch Lucas geschöpft haben. Hierbei behandelt Bauer diese beiden Evangelisten wie unwissende Compilatoren, welche das Marcusevangelium excerpirt und entstellt hätten.

Inhaltlich jedoch sollte die Kritik Bauers vor Allem gegen

den „Buchſtabendienſt“ der bibliſchen Tradition und die hierauf erbaute chriſtliche Dogmatik gerichtet ſein. „Dieſem Buchſtabendienſt, ſagt Bauer, der dennoch wieder nur in einen gewaltſamen Kampf des abſtrakten Selbſtbewußtſeins mit dem Poſitiven ausläuft, dieſem Dienſt und ſeiner Conſequenz, dem widerlichen Kampf des Knechts mit ſeinem Herrn wird ein Ende gemacht, wenn das Bibelwort als Beſtimmtheit, Werk und Offenbarung des Selbſtbewußtſeins anerkannt wird.“ Später wendet ſich Bauer jedoch gegen die „Idee“ des Chriſtenthums ſelbſt, wie ſie aus der Faſſung einer fünfzehnhundertjährigen Orthodoxie heraustritt. Das Chriſtenthum iſt ihm die „abſtrakte Religion, in welcher die Entfremdung zu einer totalen wurde, die alles Menſchliche umfaßte . . . . . .“ „Der Vampyr dieſer Abſtraction (der „Gottmenſchheit“) ſaugte der Menſchheit Saft und Kraft, Blut und Leben bis auf den letzten Blutstropfen aus. Natur und Kunſt, Familie, Volk und Staat wurden aufgeſaugt und auf den Trümmern der untergangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich, ſich ſelbſt aber als die einzige Macht, übrig. Dieſem alles verſchlingenden Ich graute vor ſich ſelbſt, es wagte ſich nicht als Alles und als die allgemeine Macht zu faſſen d. h. es blieb noch der religiöſe Geiſt und vollendete ſeine Entfremdung, indem er ſeine allgemeine Macht als eine fremde ſich ſelbſt gegenüberſtellte und dieſer Macht gegenüber in Furcht und Zittern für ſeine Erhaltung und Seligkeit arbeitete.“

Bauer unterſucht, wie das Chriſtenthum ſeit faſt zwei Tauſend Jahren ſeine Aufgabe, ein Erzieher der Menſchheit zu ſein, erfüllt habe und kommt zu dem Reſultat, daß dieſe (die Menſchheit) „in der Knechtſchaft unter ihrem Abbild erzogen wurde, damit ſie deſto gründlicher die Freiheit vorbereite und dieſe um ſo inniger und feuriger umfaſſe, wenn ſie endlich gewonnen iſt.“

Es war gewiß nicht das erſte Mal, daß die tiefe Kluft zwiſchen Denken und Glauben aufgedeckt wurde, aber noch niemals war dieſes in einer ſo fanatiſchen und ſouveränen Form geſchehen. Ludwig Feuerbachs „Weſen des Chriſtenthums“ (1841), an ſicherer Kühnheit und logiſcher Folgerichtigkeit dem Werke Bauers nicht nachſtehend und ebenſo wie letzteres von einer Kritik der Bibel zur kritiſchen Vernichtung der Dogmatik vorſchreitend, hatte doch das poſitive Reſultat, daß es in Anlehnung an Schleiermachers frühern Standpunkt, wie er in deſſen „Reden über die Religion“ hervortrat, die Religion als ein Produkt menſchlichen Gefühlsbedürfniſſes, als eine Projektion des diesſeitigen Menſchen in ein Jenſeits faßte. Feuerbachs kritiſches Ergebniß war nicht nur ein

geläuterter Begriff von Religion, sondern auch — da ihm alle Religion in Anthropologie aufging — eine idealere und doch auch wieder in der Menschennatur wurzelnde Auffassung der Religion. Feuerbach — ein Titane — stürzte die Gottheit, um die Menschennatur auf den Thron Gottes zu erheben, Bruno Bauer zertrümmerte die evangelischen Traditionen und Vorstellungen ohne einen Versuch eines positiven Aufbaues zu machen, wie ihn später Strauß in seiner „Christlichen Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung" unternommen hat. Das Resultat der Strauß'schen Kritik, dem außerweltlichen Gotte den immanenten Proceß der Idee, den göttlichen Eigenschaften die der Welt innewohnenden Weltgesetze, sowie der asketischen Moral oder Glaubensheiligkeit des Christenthums das natürliche Verhalten des Menschen zur sittlichen Weltordnung, deren Glied er ist, zu substituiren, tritt in seinen spätern Schrift „der Alte und der Neue Glauben" (1872) in einer der naturwissenschaftlichen Zeitrichtung entsprechenden atomistisch-materialistischen Gestalt auf; aber es ist doch nicht ganz zutreffend, wenn man die innere Entwickelung von Strauß als einen strikten Fortgang vom Hegel'schen Pantheismus zum modernen Materialismus definirt.

Die nächsten Consequenzen seines Buches waren für Bauer der Verlust seiner Bonner Privatdocentur — die konnte er nie nicht verschmerzen — und eine heftige Polemik seitens der conservativen Hegelianer, die ihm einen Abfall von den Grundanschauungen des Meisters vorwarfen. Diese Angriffe wehrte er in einer Weise ab, welche in die deutsche philosophische Literatur einen neuen, bis dahin ungekannten Ton brachte und in der schon die Spuren seines spätern großen journalistischen Talents hervortraten. Er veröffentlichte einige Streitschriften, in denen die ironisch-satirische Form vorherrschte: „Die Posaune des jüngsten Gerichts" und „Hegels Lehre von Religion und Kunst." Hier legte Bauer die Maske eines Orthodoxen an, der sich über Hegels Atheismus in Wehklagen ergeht. Dann gefiel er sich wieder in einer mehr ernsten Form so in den Streitschriften: „Die evangelische Landeskirche Preußens nnd die Wissenschaft" und „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit," in denen er für die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung der Hierarchie gegenüber mit männlichem Muthe eintrat. Freilich überschätzte er darin wohl sich und seine ganze Polemik, wenn er diese letztere gewissermaßen für ein nothwendiges geschichtsphilosophisches Moment in der Entwickelung der Menschheit hielt und seine Absetzung in Bonn als einen weltgeschichtlichen Akt von solcher Bedeutung erklärte, wie etwa das

Anſchlagen der Theſen durch Luther an der Schloßkirche zu Wittenberg.

Bruno Bauer war jedoch zu ſolchen Hypoſtaſirungen ſeiner Perſon um ſo mehr geneigt, als er allmählich dahin gelangte, die „Kritik," welche er ja ſelbſt war, als eine geſchichtsphiloſophiſche Kategorie anzuſehen, und ſie als eine objektive für ſich beſtehende Naturmacht zu erklären, als wenn ſie gar nicht die individuelle Thätigkeit beſtimmter Perſönlichkeiten wäre. In Berlin, wo er nun dauernd ſeinen Aufenthalt nahm und der Mittelpunkt des Vereins der „Freien," eines radikalen Klubs, wurde, ſuchte er in den „Nordiſchen Blättern" wie in der „Charlottenburger Literaturzeitung," an denen auch ſeine jüngern Brüder Edgar und Egbert Bauer mitarbeiteten, die geſammten Zeiterſcheinungen unter die kritiſche Lupe zu nehmen. Sein Standpunkt iſt der abſolut vorausſetzungsloſe. Hatte Hegel in der Geſchichte der Menſchheit jenen dialektiſchen Proceß nachgewieſen, in deſſen ununterbrochenen Strom alle Geſtalten und Ideen immer untergehen, um immer wieder in erneuter und verjüngter Form zu erſtehen, ſo übertrug Bauer dieſes Entwickelungsgeſetz, das nur durch die Jahrtauſende in ſeinen großen Zügen ſichtbar wird, auf die kleinen Verhältniſſe der politiſchen und religiöſen Kämpfe ſeiner Zeit: ein Verfahren, das nothwendig Ideen, Dinge und Perſonen in falſchem Lichte erſcheinen laſſen mußte. Die ſcharfe Satire, welche Marx und Engels, die beiden bekannten ebenfalls aus der Hegel'ſchen Schule entſtammenden Socialiſten, hiergegen veröffentlichten, war daher wohl berechtigt. Thatſächlich ſtand in dieſem Wirbelwind der „abſoluten Kritik" nichts mehr feſt. Hatte geſtern Jemand z. B. die fleiſchliche Emancipation des Weibes als Poſtulat des „fortgeſchrittenen Bewußtſeins" aufgeſtellt, ſo wurde ihm ſofort die Schranke aufgewieſen, die dieſem Princip noch anhaftet und — es mußte fallen, um einem noch „höhern" Princip (in dieſem Falle z. B. die gänzliche Aufhebung der Ehe) Platz zu machen. „Die Kritik, ſagt Bauer, iſt einerſeits die letzte That einer beſtimmten Philoſophie, welche ſich darin von einer poſitiven Beſtimmtheit, die ihre wahre allgemeine noch beſchränkt, befreien muß — und darum andererſeits die Vorausſetzung, ohne welche ſie ſich nicht zur letzten Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeins erheben kann." Wer erinnert ſich hier nicht jener berühmten Definition, die der Dogmatiker der Revolution, der Abbé Sièyes, von dieſer aufſtellte und die ſich in praxi ſo realiſirte, daß zwar nicht eine Idee die vorhergehende in rapidem Fluß verſchlang, wohl aber ein Terroriſt immer den andern beſeitigte?

Bedenklicher ward die Sache, als Bauer diese Methode auf die positive Politik anwandte. Alle Forderungen des Liberalismus und der bürgerlichen Demokratie mußten ihm sehr bald als „überwundene Momente“ gelten. Repräsentativsystem und Rechtsstaat, für welche damals in den deutschen Kammern gekämpft wurde, erschienen der Bauer'schen Kritik unter dem Gesichtspunkte der „liberalen Halbheiten,“ ohne daß sie es für nöthig hielt, auch ihrerseits ein positives Programm aufzustellen. Gewiß hatte Arnold Ruge Recht, wenn er in seinen „Jahrbüchern“ den particularen Begriff des „Patriotismus“ zu Gunsten des idealeren Kosmopolitismus einer kritischen Revision unterzog. Dabei hatte man doch die Empfindung, daß er an Stelle der zerstörten Sache eine ethisch höhere setzte. Bei Bauer hingegen konnte man aus dem peinlichen Gefühl nicht heraus, in der Luft zu schweben, ohne Hoffnung, je wieder festen Boden zu gewinnen. Wir verfolgen hier nicht weiter die politischen Consequenzen dieses von Bauer geschaffenen Gegensatzes zwischen der genialen Kritik und den Bestrebungen der demokratischen „Massen.“ Die Resultate treten am Lebensende unsers Philosophen nur zu klar hervor. Vielmehr wenden wir uns nunmehr einem andern Zweige seiner ausgedehnten literarischen Thätigkeit zu, der Geschichtsschreibung.

Bauer hat in einer Reihe kultur- und zeitgeschichtlicher Werke die Principien der Hegel'schen Geschichtsauffassung in der Art zur Anwendung gebracht, daß er die allgemeinsten Kategorien derselben unmittelbar in die Darstellung der conkreten Zeitereignisse mit verflochten hat. Aber was bei Hegel eine Verklärung der Vergangenheit ist, indem er alles Einzelne durch das Feuer der Idee verzehren und so zum Vehikel und Material der historischen Fortentwickelung werden läßt, wird dadurch, daß Bauer es auf die Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit überträgt, gewissermaßen in seinem geschichts-philosophischen Charakter alterirt. Eine Idee, die zu ihrer Realisirung viele Jahrhunderte gebraucht, kann doch unmöglich schon innerhalb weniger Decennien sich bewähren und wenn man auch zugeben will, daß das Tempo der Entwickelung im letzten Jahrhundert ein beschleunigteres geworden ist, so wird durch eine derartige Uebertragung der Kategorien, die für weite Zeiträume gelten, auf kürzere Geschichtsabschnitte doch nothwendig eine gewisse Verrückung des Gesichtspunktes und in Folge dessen eine Fälschung des Geschichtsbildes eintreten müssen. Hierzu kommt noch ein Moment, welches die Bauer'sche Geschichtsphilosophie in falschem Lichte erscheinen lassen muß. Er behandelt meist Zeitabschnitte, welche uns noch viel zu nahe liegen, als daß man über

ihre endgültige Entwickelung schon zu einem definitiven geschichtsphilosophischen Abschluß kommen könnte. So z. B. ist uns die endgültige Gestalt, welche die moderne Staatsentwickelung, wie sie von der ersten französischen Revolution ihren Anstoß genommen hat, annehmen wird, noch durchaus unbekannt, zumal nach dem Auftreten eines so wichtigen Factors, wie er in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts in der Nationalitätenbewegungen als mitbestimmendes Moment hervortritt. Der zweite Factor, das energische Sichgeltendmachen des vierten Standes, und zwar nicht mehr in der socialen Theorie, sondern in der politischen Praxis, verdunkelt ebenfalls das Bild, das wir uns von der staatlichen Entwickelung machen könnten.

Die hierher gehörigen Werke Bauer's sind folgende: „Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der französischen Revolution (12 Thle.), „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts" (4 Bde.), „Geschichte der Partheikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842—46." In allen diesen Geschichtsdarstellungen tritt ein Princip hervor, welches mit Bezug auf seinen politischen Charakter mehr ein aristokratisches als ein demokratisches genannt werden könnte. Nach Bauer besteht der Fortschritt der Weltgeschichte in einer Fortbewegung des die Welt begreifenden Gedankens. Die „Masse kann gegenüber dieser Arbeit des einzelnen philosophischen Kopfes ihn immer nur als träges Hinderniß erscheinen." Sie realisirt höchstens die Gedanken des philosophischen Genies. Es ist offenbar, daß diese Anschauung in vollkommenen Widerspruch steht mit der modernen Geschichtsphilosophie und Völkerpsychologie. Das Verfahren der letztern ist ein gerade umgekehrtes. Aus dem tiefen und unerschöpflichen Abgrunde des allgemeinen Geistes läßt sie alle jene leuchtenden Sterne aufsteigen, die wir die Heroen der Geschichte zu nennen pflegen, mögen diese im Gebiete des Gedankens, der Schönheit und der weltumgestaltenden That sich wirksam gezeigt haben. Diese Helden sind nichts als der angesammelte und concentrirte Volksgeist, wie er sich im Verlauf eines oder mehrerer Jahrhunderte oder ganzer Geschichtsepochen gebildet, krystallisirt und individualisirt hat. Diese Auffassung ermöglicht nicht nur eine wahrhaft rationelle, wissenschaftliche und zugleich volksthümliche Geschichtsbehandlung, sondern sie schließt auch jeden Carlyleschen Heroenkultus aus. Aus seinen Voraussetzungen dagegen ist es erklärlich, daß Bauer auch die revolutionäre Bewegung des Jahres 1848 einer sehr ungünstigen Kritik unterzieht. Unter vollständiger Verkennung der bekannten Vorgänge und Verhältnisse will er die

Resultatlosigkeit jener Bewegung der „Unfähigkeit“ der deutschen Nation zuschreiben, welche sich nach seiner Meinung in geistiger Auflösung befindet und außer Stande sich zeigt, die zersetzten Bildungselemente zu irgend einer höhern Organisation zu bewältigen.

Es war daher nur ganz folgerichtig, wenn unser Geschichtsphilosoph schließlich dahin gelangt, aus solchen Prämissen entsprechende Schlüsse auf die Zukunft der Menschheit zu ziehen und dem „untergehenden Germanenthum“ den Slavismus als die urkräftigen Stämme hinzustellen, in deren Händen die Zukunft Europas liege. Die Schrift, in welcher diese Perspectiven aufgestellt sind („Rußland und das Germanenthum“ 1852) erschien grade zu einer Zeit, wo Herr von Gerlach und die Kreuzzeitung den Zar Nikolaus als den „Vater“ Deutschlands erklärten. Seltsame Constellation! Auf welchen seltsamen Umwegen begegneten sich hier das feudale Junkerthum mit dem philosophischen Radikalismus, der hochkirchliche Führer des preußischen Herrenhauses mit dem atheistischen Hegelianer!

Während der Manteuffel'schen Reaktion in den fünfziger Jahren hielt Bauer sich von der politischen Publicistik fern. Dieser Zeit gehören jedoch eine Reihe theologisch-kritischer Arbeiten an, in den er theils sein Werk über die „Synoptiker“ weiter ausführte und ergänzte, theils sich in einzelne Materien exegetischer und dogmatischer Natur vertiefte: „Kritik der Evangelien und die Geschichte ihres Ursprungs,“ „Kritik der Paulinischen Briefe“ und die „Apostelgeschichte.“ Diesem Studienkreis reihte er noch zuletzt durch die Arbeiten Renans veranlaßt und im Gegensatz zu diesem die Entstehung des Christenthums nicht in einer bestimmten historischen Persönlichkeit, sondern in dem Bewußtsein seiner Begründer suchend, die Schriften an: „Philo, Strauß, Renan und das Urchristenthum“ (1874), „Christus und die Cäsaren“ (1879). In der letztgenannten Arbeit werden insbesondere die Elemente bloßgelegt, welche von Seiten der griechisch-römischen Bildung und Philosophie zur Entstehung der christlichen Vorstellungen mitgewirkt haben.

Den Charakter und die Tendenz der publicistischen Arbeiten aus Bauers letzter Lebensperiode haben wir eben angedeutet. Es sind dieses die beiden umfangreichen Schriften: „Zur Orientirung über die Bismarck'sche Aera“ (1880) und „Disraelis' romantischer und Bismarcks socialistischer Imperialismus“ (1882). Der Inhalt besteht meist aus zeitgeschichtlichen Reflexionen über auswärtige und innere Politik, über Staat und Kirche, Race und Nationalität u. s. w. Hierbei nun liebt es der Verfasser, Personen

und Zustände der Gegenwart mit den scheinbar analogen Verhältnissen des altrömischen Kaiserreichs in Parallele zu setzen. Diese Nebeneinanderstellungen sind oft ungemein geistvoll und überraschend fein. Aber der gute Eindruck, den diese Aperçus machen, geht doch verloren durch die überall hervortretende Abneigung Bauers gegen den heutigen Liberalismus, dessen Bestrebungen er total mißversteht. Mit seiner Beschönigung aller Excentricitäten einer agrarischen, zünftlerischen Reaktion geht hier eine vollständige Verkennung der großen sittlichen Aufgaben des modernen Rechtsstaates Hand in Hand. Es macht einen wehmüthigen Eindruck, den ehemaligen gelehrten Forscher, und radikalen Religionsphilosophen, den unerschütterlichen Kämpfer für Licht und Freiheit sich zum Advokaten rückschrittlicher Bestrebungen in Staat und Kirche aufwerfen zu sehen. Bruno Bauer in den Fußtapfen Stahls und Hengstenbergs! Hier möchte man mit Ophelia ausrufen:

„O welch' ein edler Geist ist hier zerstört!"

Bruno Bauer, ein bedeutender und origineller Kopf von intensivster Denkkraft hat als solcher auf die Entwickelung des religiösen Bewußtseins des neunzehnten Jahrhunderts neben Schleiermacher, Strauß und Feuerbach den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt. Er war aber auch ein hervorragender Schriftsteller, welcher da, wo er sich von der Hegel'schen Terminologie freimachen konnte, ebenso kraftvoll als bilderreich, ebenso geistvoll als fesselnd zu schreiben verstand. Er haßte die banale Phrase wie das rhetorische Pathos der Rede und neigte mehr zu einer schlagfertigen, fast epigrammatischen Kürze. Seine Vorliebe für geistreiche Antithesen läßt ihn oft paradox erscheinen, ohne daß er es im Grunde war. Bauers Schriften bergen eine Fülle von Gedanken, meist voll Kraft und Tiefe, oft freilich auch etwas dialektisch ausgeklügelt Sein Wissen war in allen historischen, theologischen und philosophischen Fächern immens. Bis zu seinem Tode war er rastlos thätig.

Das äußere Leben Bauers war trotz seiner innern Wandlungen verhältnißmäßig nur wenig bewegt. Am 6. September 1809 zu Eisenberg, einem Städtchen im Altenburgischen geboren (übrigens auch der Geburtsort des Philosophen Karl Christian Friedrich Krause) hat er seine Schul- und Universitätsbildung in Berlin erhalten. Hier wirkte er auch einige Zeit als Privatdocent, später in gleicher Stellung in Bonn. Nach seiner Suspendirung kehrte er wieder nach Berlin zurück. Diese Stadt

blieb nun sein dauernder Aufenthalt. Die letzten Jahre lebte er in dem nahen Rixdorf, wo sein Bruder Egbert eine kleine Besitzung hatte. Bauer war bedürfnißlos bis zum Cynismus. Einladungen nahm er zuletzt nie mehr an. Oft sah man einen schlichten alten Mann in mehr als einfacher Kleidung in den Straßen Berlins promeniren. Wer ihn nicht kannte, mußte ihn für einen armen Tagelöhner halten; es war aber kein Geringerer als der große Bibelkritiker Bruno Bauer.

Eine Bacon-Frage.

Eine Bacon-Frage.

Kein Geringerer als Juſtus von Liebig hat vor etwa zwanzig Jahren den ſeit drei Jahrhunderten feſtbegründeten geſchichtlichen Ruhm Bacons, der erſte Erneuerer des modernen Denkens wie der neueren wiſſenſchaftlichen Methode überhaupt geweſen zu ſein, zu erſchüttern verſucht („Ueber Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforſchung"). Da es nicht an Verteidigern des alten Lordkanzlers gefehlt hat, ſo hat ſich ſeitdem jene ältere „Bacon-Frage" bei uns herausgebildet, zu der nun jetzt zwar eine „jüngere" hinzugekommen, deren endgültige Löſung jedoch bis jetzt noch nicht erfolgte, obgleich heute ſchon eine Reviſion der frühern hiſtoriſchen Schätzung Bacons ermöglicht iſt.

Weniger geteilt ſind die Anſichten über Bacons Leben und ſittlichen Charakter. Hier giebt es nur eine Stimme: die Hochachtung, welche ſeine wiſſenſchaftlichen Leiſtungen verdienen, kann er als Menſch und Staatsmann durchaus nicht beanſpruchen. Sein Charakterbild ſchwankt nicht in der Geſchichte. Man mag ſeinen Lebenslauf mit noch ſo günſtigen Augen anſehen, ſo kann er ſich nicht von dem Vorwurf der gemeinen Habſucht reinigen und noch weniger iſt es möglich, zu behaupten, daß er in kritiſchen Lebenslagen die nötige Würde und Männlichkeit bewieſen habe. Und dennoch können wir den Schickſalen eines Mannes, den wir als einen der erſten Bahnbrecher der neuern geiſtigen Kultur anerkennen müſſen, unſere Teilnahme nicht verſagen.

Francis Bacon war der Sohn des Großſiegelbewahrers Nikolas Bacon und wurde am 21. Januar 1561 zu London geboren. Er erhielt eine ſorgfältige Erziehung und bezog ſchon zu zwölf Jahren das Dreifaltigkeitskolleg zu Cambridge. Nach Beendigung ſeiner Studien, die ſich auf Philoſophie und Jurisprudenz bezogen, wurde er auf kurze Zeit der engliſchen Geſandtſchaft in Paris beigegeben, um ſich für den diplomatiſchen Dienſt auszubilden; doch trat er nach dem Tode ſeines Vaters, der ihm nur ein geringes

Erbteil hinterließ, zur Advokatur über, in der er bald eine ausgedehnte und einträgliche Praxis erhielt. Bacons erste wissenschaftliche Arbeiten sind kleine Monographieen, in denen jedoch schon der selbständige Weg der Forschung angedeutet war, den er später in seinen größeren Werken tatsächlich eingeschlagen hat. Bemerkenswert ist auch in einer dieser Jugendarbeiten ein Zug („Lob der Wissenschaften"), der sich durch seine spätere ganze schriftstellerische Tätigkeit hindurchzieht: die Schmeichelei gegen die Großen. Hier ist es noch die Königin Elisabeth, auf welche sich die geschmacklose Aeußerung bezieht, daß auf ihren Wangen der „Kampf der weißen und der roten Rosen" einem holden Frieden gewichen sei. Bekanntlich war die alternde Fürstin für derartige Galanterieen nicht unempfänglich und sie belohnte den geistreichen jungen Advokaten durch Ernennung zum Staatsrat und Kronanwalt.

Unzweifelhaft würde der gewandte Mann auf diesem Wege weitere Beförderung erlangt haben, wenn nicht der scharfsichtige Burleigh prinzipiell dem Ehrgeiz des unzuverlässigen jungen Kronanwalts Hindernisse in den Weg gelegt hätte, die so unübersteiglich schienen, daß selbst der bei der Fürstin allmächtige Graf Essex, dem Bacon in den demüthigsten Formen sich empfohlen hatte, sie nicht hinwegzuräumen vermochte. In diese Zeit fallen mehrere historisch-juristische und staatsrechtliche Schriften Bacons, ferner seine „Essays moral, economical and political", denen sehr bald seine „Religiösen Untersuchungen" folgten. Diese Arbeiten, insbesondere die Essays wie die später erschienenen „Sermones fideles" (ethische Abhandlungen) wurden viel gelesen und machten in England seinen Namen weit und breit bekannt.

Bald sollte indeß Francis Bacon in einem andern Zusammenhang viel genannt werden. Eine Staatsaffaire von außerordentlicher Tragweite beschäftigte im Jahre 1600 den Hof, das Parlament und die öffentliche Meinung von ganz England. Der Günstling der Königin, Graf Essex, war in Ungnade gefallen. Seine verräterischen Pläne gegen Elisabeth wie seine Konspiration mit dem Könige von Schottland waren erwiesen. Zu den Kronanwälten, welche mit der Anklage betraut wurden, gehörte auch Bacon. Das war nun für letzteren keine leichte Aufgabe. Er hatte sich lange der fördernden Freundschaft des Grafen erfreut und sollte nun sein Ankläger werden. Doch die Schuld des Hochverrats war zu offenbar. Essex wurde auf die Anklage Cokes und Bacons hin zum Tode verurtheilt und am 25. Februar 1601 hingerichtet. Die öffentliche Meinung hatte es ganz richtig herausgefühlt: Essex Tod war weniger als eine Sühne für seine staatsverräterischen Um-

triebe, als vielmehr als ein Opfer des beleidigten Weibes anzusehen. Die Königin war dem Lande gegenüber eine Rechtfertigung schuldig und hierzu war die gewandte Feder Bacons ausersehen. „Niemals," gesteht dieser selbst ein, „mußte ein Sekretär in Gedanken und Worten mehr dem Willen des Diktirenden gehorchen als ich hier der Königin gegenüber." Nichtsdestoweniger machte man damals mit Recht ihm den Vorwurf einer gewissen Doppelzüngigkeit und dazu grober Undankbarkeit gegen den verstorbenen Grafen. Er mußte den Antrag ablehnen und hätte er selbst seine Stellung auf's Spiel setzen sollen.

Elisabeth überlebte die Affaire nicht lange. Hatte sie doch selbst bei der Katastrophe des Geliebten innerlich am meisten gelitten. Im Jahre 1603 folgte ihr Jakob von Schottland. Um die Gunst des neuen Beherrschers zu erlangen, suchte Bacon sein Verhalten in der genannten Frage in einem eigenen Memoire, das er demselben überreichte, zu rechtfertigen. Tatsächlich gelang es ihm auch, den König umzustimmen, der ihn dann vielfach in kirchlichen Angelegenheiten zu Rate zog. Bacon verfaßte eine hierauf bezügliche Schrift „Ueber den kirchlichen Frieden und die Stärkung der englischen Kirche," worauf er im Jahre 1604 in den Ritterstand erhoben und zum ordentlichen Kronanwalt ernannt wurde.

Die erste Schrift von hervorragender Bedeutung, deren Publikation 1605 erfolgte, ist: „Ueber den Fortschritt der göttlichen und menschlichen Dinge." Dieselbe ist aus dem Grunde von Wichtigkeit, weil sie, später erweitert, den ersten Teil seiner „Instauratio magna" (die „Große Erneuerung" d. h. der Wissenschaften) bildet. Bacon selbst ist sich der Tendenz und Tragweite seiner wissenschaftlichen Reform vollkommen bewußt. „Der Gegenstand meines Buches," schreibt er an den Grafen Salisbury, „ist von großer Bedeutung und es kann nützlich wirken; ich selbst bin zufrieden, wenn es die Geister weckt, welche mir überlegen sind; ich will nur der Glöckner sein, der zuerst aufsteht, um die Andern zur Kirche zu rufen."

Von nun verbreitete sich sein wissenschaftlicher Ruf über die Grenzen Englands hinaus. Sein brieflicher Verkehr auch mit ausländischen Gelehrten nahm eine immer größere Ausdehnung an. Auch sein Einfluß im Vaterlande vermehrte sich von Tag zu Tag. Der König hatte ihm sein ganzes Vertrauen geschenkt und innerhalb zehn Jahren stieg er vom Kronanwalt zum Sollicitor-General, dann zum Attorney-General und endlich 1618 zu den höchsten Reichsämtern, zum Großsiegelbewahrer und Großkanzler auf, worauf seine Ernennung zur Würde eines Barons von Verulam und Grafen von St. Albans erfolgte.

Bacons Hauptwerk, das „Novum Organon scientiarum“ (in unausgeführter Form schon 1612 unter dem Titel: „Cogitata et visa“ publizirt) erschien im Jahre 1620. Dasselbe bildet den zweiten Teil der „Instauratio magna,“ deren erster, „De dignitate et augmentis scientiarum“ (1623) eine Art encyklopädischer Uebersicht über alle Wissensgebiete seiner Zeit (globus intellectualis) bildet, aber unausgeführt geblieben ist.

Die Einteilung der Wissenschaften ist hier eine wesentlich psychologische d. h. nach dem Unterschiede der geistigen Vermögen des Menschen aufgestellt. So unterscheidet Bacon solche Wissenschaften, die der Phantasie, solche, die dem Gedächtniß, und solche, welche der Vernunft angehören. Der ersteren werden die Poesie und die Künste zugeteilt (in seiner Poetik rechnet er seltsamer Weise die Satiren, Elegieen, Epigramme und Oden zur Rhetorik), der zweiten die Geschichte, in der Bacon schon Kirchen-, Litteratur-, Staaten- und Philosophiegeschichte unterscheidet, und endlich der dritten die Philosophie, als deren Teile er bezeichnet: die Religionsphilosophie (theologia naturalis), und die Naturphilosophie, in der er einen von der Erfahrung zu den Prinzipien aufsteigenden (ascensoria) und einen von den Prinzipien zu den Erfindungen d. h. praktischen Anwendungen herabsteigenden Teil (descensoria) unterscheidet. Wie nun die Physik ihre Anwendung in der Mechanik hat, so soll die Metaphysik in einer Art natürlicher Magie, von der er jedoch die Alchemie ausschließt, ihre praktische Brauchbarkeit finden.

Hieran schließen sich dann die menschlichen Wissenschaften (philosophia humana): wie die Anthropologie, die Physiognomik, die Physiologie mit deren Unterabteilungen, der Lehre von der Erlangung der Schönheit (Kosmetik), der Gesundheit (Medizin) der Kraft (Athletik) und der Lebensfreude (ars voluptaria); und die Psychologie. Letztere zweigt sich wieder ab in der Logik (zu der er auch die Mnemonik und Rhetorik rechnet) und in die Ethik, welche in die Naturgeschichte der Affekte und die eigentliche Sittenlehre zerfällt. Hier fordert er zu psychologischen Forschungen auf über das Wesen der Gewohnheit, über Erziehung der Seele, über Nachahmungstrieb, Geselligkeitstrieb, Freundschaft, Liebe und dergleichen. Die Ethik ist ihm die Lehre von dem Anbau und der Kultur des Willens, eine wahrhafte „Georgica animi“. Den letzten Teil der Philosophie endlich bildet die Staats- und Gesellschaftslehre oder die Politik im weiteren Sinne des Wortes (philosophia civilis). Sie zerfällt in drei Teile, von denen der erste vom menschlichen Zusammenleben, der zweite von den Geschäften, der dritte von der

Staatsherrschaft handelt. Dieser gewaltige Kreis von Wissenschaften ist jedoch nicht systematisch durchgeführt. Vielmehr begnügt sich Bacon vielfach mit bloßen Andeutungen, die aber doch von der Weite seines geistigen Horizonts wie von der Schärfe seines Blicks Zeugniß geben.

Es war die Absicht des Verfassers hieran noch mehrere Teile anzufügen, so einen unter dem Titel „Historia naturalis", eine Beschreibung der Erscheinungen des gesammten Weltalls, wie sie zwei Jahrhunderte später freilich auf ganz anderer Grundlage Alexander Humboldt in seinem „Kosmos" durchgeführt hat. Doch blieb diese Absicht unausgeführt und er hat statt dessen nur eine Art von naturhistorischer Materialiensammlung („silva vilvarum") hinterlassen. Der Name seines Hauptwerkes ist dem alten aristotelischen „Organon" nachgebildet und es sollte auch an die Stelle des letzteren treten, dessen wissenschaftliche Autorität fast zweitausend Jahre hindurch gegolten hatte. Insbesondere sollte dem Mißbrauch, den die Scholastik viele Jahrhunderte hindurch mit den logischen Schriften des Stagiriten getrieben hatte, eine Ende gemacht und so ein neues „Werkzeug" wissenschaftlicher Erkenntniß geschaffen werden. Die Frage, ob Bacon diese Aufgabe, die er sich gestellt, gelöst hat, kann nur in bedingtem Sinne bejaht werden. Das „neue Organon" bildet eine Art Logik und Methodenlehre, doch nicht durchweg in systematischem Zusammenhange, sondern vielfach in aphoristischer Form. Ueber die Prinzipien und die Einteilung dieses Werkes hat sich Bacon in der ausführlichen Einleitung zu demselben ausgesprochen.

Der Inhalt des „Organons" zerfällt in einen negativen polemischen Teil, in welchem er die bisherige wissenschaftliche Methode bekämpft und die berühmt gewordene Lehre von den „Idolen" d. h. wissenschaftlichen Götzen oder Vorurteilen aufstellt („Idole der Zunft," „Idole der Höhle," „Idole des Marktes," Idole der Bühne") und einen positiven dogmatischen Teil, wo die eigentliche Theorie der Induktion ihre Behandlung findet. Bacon giebt hier siebenundzwanzig Regeln und Ordnungen (tabulae et coordinationes instantiarum), nach denen die Forschung in Zukunft verfahren müsse, um zu wertvollen Tatsachen zu gelangen, auf denen sich wirkliche Wissenschaften aufbauen ließen. So glänzend die Polemik Bacons gegen das bisherige Verfahren ist, so ungenügend ist doch sein eigener Versuch einer Feststellung der wissenschaftlichen Methode. Man darf nur ein neueres Werk über diese Materie, etwa Stuart Mills „Systems der induktiven Logik" oder etwa Wundts Methodenlehre (Bd. II. seiner „Logik") mit diesen

„prärogativen Instanzen“ des „Organons“ vergleichen, um die ganze Tragweite dieser unserer zweihundertfünfzigjährigen wissenschaftlichen Entwickelung zu empfinden.

Bacon selbst hatte wohl eine genügende Vorstellung von der Bedeutung der von ihm unternommenen Neuerung der wissenschaftlichen Forschung. Auf eine an ihn gerichtete Huldigungsadresse der Universität Cambridge antwortet er: „Erschrecken Sie nicht über den neuen Weg, den ich betreten habe; im Laufe der Zeit und der Jahrhunderte muß notwendig Neues entstehen. Ein Ruhm wird den Alten ausschließlich immer bleiben, der des Genies; aber Glauben verdient nur das Wort Gottes und die Erfahrung. Ist es nicht möglich, die Wissenschaften, nach ihrem jetzigen Zustande, zur Erfahrung zurückzuführen, so ist es wenigstens möglich, wenn auch schwer, die Wissenschaften selbst durch die Erfahrung wiederherzustellen.“

Bacon stand nun auf der Höhe seines wissenschaftlichen Ruhmes und seines politischen Einflusses. In allen wichtigen Staatsangelegenheiten, insbesondere soweit sie das Parlament betrafen, dessen Mitglied er seit langen Jahren war, zog der König ihn zu Rate; und konnte er seinem Großkanzler auch nicht immer folgen, so schätzte er doch seine Ansicht sehr hoch. Aber nur zu bald sollte jene Katastrophe eintreten, die den mächtigen Kanzler von seiner Höhe stürzte und ihn der Verachtung seines Vaterlandes und der ganzen gebildeten Welt preisgab. Seit Jahren waren beim Parlament Beschwerden über mannigfaltige Mißbräuche und Bestechungen eingelaufen, die sich Lord Bacon bei Erteilung von Patenten und Privilegien habe zu Schulden kommen lassen. Zuerst wurden diese Klagen wenig beachtet, da man annahm, daß sie von den Gegnern des Kanzlers angestiftet worden seien. Als sie sich jedoch in großer Anzahl häuften, da wurde vom Parlament, in dem freilich vielfache Feinde Bacons saßen, eine Untersuchungskommission niedergesetzt, die allerdings die allergravirendsten Dinge konstatiren konnte. Er hatte tatsächlich als Lordkanzler und Oberrichter allerlei Bestechungen angenommen und seine Schuld in dieser Beziehung war so offenbar, daß auch der König nicht umhin konnte, ihn fallen zu lassen. Er wurde in Anklagezustand versetzt und die Verhandlung fand im April 1621 vor dem Oberhause statt. Es handelte sich um achtundzwanzig Fälle, in denen er als Kanzler des höchsten Gerichtshofes die enorme Summe von Hunderttausend Pfund Sterling als Bestechung empfangen hatten. Die Indicien und Zeugenaussagen waren so unwiderleglich, daß Bacon alles eingestand, allerdings mit dem Bemerken, daß die Geschenke, zu denen er durch

seine verschuldete Lage veranlaßt worden sei, ihn niemals zu einem ungerechten Urteil verleitet hätten. Am 3. Mai 1621 erfolgte das Urteil, das ihn für schuldig erklärte und ihn zum Verlust aller seiner Aemter, Ehren und Würden, zu einer Gefängnißstrafe im Tower so lange der König es bestimme, und endlich zu der hohen Geldbuße von vierzigtausend Pfund verurteilte.

Die Haft wurde ihm auf sein dringendes Ansuchen vom Könige erlassen und so konnte Bacon die nächsten Jahre in stiller Zurückgezogenheit wissenschaftlichen Arbeiten obliegen. Es folgte nun außer seinem oben analysirten Hauptwerk noch eine Reihe anderer Arbeiten, wie die „Geschichte der Winde", „Geschichte des Lebens und des Todes" und andere Monographien, teils naturwissenschaftlichen teils historischen Inhalts.

Die letzten Jahre seines Lebens suchte der König ihm durch wohlwollende Zuwendungen und Unterstützungen zu erleichtern. Doch konnte das Wohlwollen des Fürsten nicht so weit gehen, den arg kompromitirten Kanzler, trotz der demütigsten Bitten desselben, wieder zu den Staatsgeschäften zu ziehen. Diese Zudringlichkeit war ebenso häßlich als die wenig würdige Art, wie er das Unglück ertrug. Wie falsch ist die Parallele, die er kurz vor seinem Tode in einem Briefe an den Grafen Aroundel zwischen sich und dem älteren Plinius zog! Darin allerdings war der Vergleich zutreffend, daß, wie der Römer einst bei einer naturwissenschaftlichen Untersuchung durch den Ausbruch des Vesuv überrascht wurde und hier seinen Tod fand, auch Bacon auf einer wissenschaftlichen Exkursion plötzlich erkrankte und in das Schloß des Grafen Aroundel aufgenommen werden mußte. Hier starb er am 9. April, am Osterfest 1626 im fünfundsechzigsten Lebensjahre.

Bacons Werke wurden später vielfach edirt. Eine der vollständigsten Ausgaben dürfte die von B Montague in 16 Bänden veranstaltete sein (London 1825—34). Die neueste von Spedding, Ellis und Heath umfaßt 12 Bände (London 1857—61), von denen die fünf letzten den sehr umfassenden und für die politische und geistige Geschichte jener Zeit ungemein instruktiven Briefwechsel Bacons enthalten.

Das Urteil über Bacons Bedeutung und Stellung in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften überhaupt ist (wenn wir von der bekannten Schmähschrift des ultramontanen Romantikers Joseph de Maistre hier ganz absehen) seit Liebigs scharfer Würdigung ein sehr schwankendes geworden. Daß er in seinem Vaterlande von Männern wie William Herschel und John Stuart Mill als der tatsächliche, wenn auch noch vielfach unvollkommene

Begründer der induktiven Methode angesehen wurde, ist doch sehr zu beachten. In Deutschland freilich gehen in dieser Beziehung die Meinungen gar sehr auseinander. Hegel gesteht ihm umfassendes Wissen, reiche Lebenserfahrung und Schärfe des Urteils zu, vermißt aber an ihm den großen philosophisch-spekulativen Blick. Schopenhauer charakterisirt die reformatische Tat Bacons in folgender Weise: „Des Aristoteles, aber noch mehr der Aristoteliker Irrtum lag in der Voraussetzung, daß sie eigentlich schon alle Wahrheit besäßen, daß diese nämlich enthalten sei in den Axiomen, also in gewissen Sätze a priori, oder die für solche gelten und daß es, um die besonderen Wahrheiten zu gewinnen, bloß der Ableitung aus jenen bedürfe. Ein aristotelisches Beispiel hiervon gaben seine Bücher de coelo. Dagegen nun zeigte Bacon mit Recht, daß jene Axiome solchen Gehalt gar nicht hätten, daß die Wahrheit noch gar nicht in dem damaligen System des menschlichen Wissens läge, vielmehr außerhalb, also nicht daraus zu entwickeln, sondern erst hineinzubringen wäre und daß folglich erst durch Induktion allgemeine und wahre Sätze von großem und reichen Inhalt gewonnen werden müßten." Kuno Fischer will die großen Verdienste Bacons um die Begründung des Empirismus und der Erfahrungsphilosophie aufrecht erhalten wissen. Auch Eduard Zeller sieht die geschichtliche Bedeutung Bacons in seiner prinzipiellen Lossagung von aller Scholastik, in seiner Zurückführung aller Wissenschaften auf die Erfahrung, und in seiner Forderung einer methodischen Induktion und einer rein physikalischen Naturbetrachtung begründet. Dagegen neigt sich Fr. Alb. Lange mehr der Anschauung Liebigs zu, während Ueberweg und Kirchmann in dieser Divergenz der Urteile eine Art mittlerer Stellung einnehmen. Am schwersten freilich fällt gegen Bacon ins Gewicht, daß er zu den bahnbrechenden wissenschaftlichen Leistungen seiner großen Zeitgenossen Kopernikus, Galilei, Kepler, Harvey und Gilbert zum Teil kühl, ja ablehnend sich verhielt und auch in seinen eignen Arbeiten keine einzige positive Entdeckung von Bedeutung aufzuweisen hat. So groß seine Verdienste um die Bekämpfung der Scholastik wie des Aristotelismus sind, so sehr steckt er selbst z. B. in der Lehre von den „Lebensgeistern" noch tief in jener neuplatonisch-scholastischen Kosmologie und Physiologie, die er auf anderen Gebieten so scharf befehdete. Hier trifft das Wort des geistvollen Henry Lewes zu: „So großartig Bacon die verschiedenen Ströme des Irrtums bis zu ihren Quellen verfolgt, so wird er doch von denselben Strömen mit fortgezogen, sobald er die Stelle eines Kritikers verläßt und die Ordnung der Natur selbst zu untersuchen beginnt."

Freilich hat hiergegen Bacon, der den Vorwurf gewissermaßen voraussah, sich zu verteidigen gesucht, indem er sich mit jenen Hermessäulen verglich, welche dem Wanderer den Weg zeigen, ohne selbst ihn zu wandeln. Aber wenn er die einzige Möglichkeit, zu einer wirklichen Wissenschaft zu gelangen, in der Induktion, im „Experiment" und in der „Erfahrung" sah, wie ist z. B. jenes wegwerfende Urteil über Galilei erklärlich, das er 1617 in einem Briefe an einen seiner Freunde fällt: „Ich wollte lieber, die Astronomen Italiens hielten sich etwas mehr an die Erfahrung und Beobachtung, anstatt uns mit verrückten und chimärischen Hypothesen zu unterhalten?" In welchem Sinne haben wir dann seine „Erfahrung und Beobachtung" zu nehmen? Diesen Widersprüchen gegenüber scheint daher das Urteil eines neuern französischen Historikers (Ad. Frank) zutreffend, wonach Bacon nur dem allgemeinen Zeitbedürfniß nach einer Reform des wissenschaftlichen Verfahrens Ausdruck gegeben habe, ohne selbst noch dieselbe inauguriren zu können: „En proclamant comme la seule voie de salut la méthode expérimentale et inductive, Bacon exprimait un besoin, qui commençait à se faire généralement sentir; et comme tous les grands hommes, il ne faisait que résumer son siècle et aider à la marche des temps en accomplissant une révolution qui était mûre."

Viel weniger bestritten ist Bacons Bedeutung als Schriftsteller. Er schreibt einen ebenso kraftvollen als lebendigen Stil. Seine große Belesenheit in der Bibel und in der altklassischen Litteratur giebt ihm eine Fülle von Bildern und Wendungen zur Hand, die seine Prosa außerordentlich beleben, ohne sie doch überladen erscheinen zu lassen. Doch ist sein Stil sehr ungleich. Bald ergeht er sich in breiter, durch Dichtercitate geschmückten Rhetorik, bald neigt er zu aphoristischer Kürze. In letzterem Falle nehmen seine meist zugespitzten Gedanken etwas Sentenziöses an. So ist es gekommen, daß Bacons Werke für spätere Schriftsteller aller Nationen eine unerschöpfliche Fundgrube für Mottos und „geflügelte Worte" geworden sind. Noch im Anfange unseres Jahrhunderts wurde, wo in gelehrten Büchern ein recht „vornehmer" Ton angestrebt wurde, niemand so oft citirt, als Francis Bacon, der berühmte Lord von Verulam.

Friedrich Albert Lange.

Friedrich Albert Lange,

der Historiker des Materialismus.

Es sind nunmehr 28 Jahre seit dem ersten Erscheinen von Büchner's „Kraft und Stoff" verflossen. In der neuesten 15. Auflage dieses Buches erklärt der tapfere Vorkämpfer der materialistischen Naturanschauung, er habe keine Veranlassung, nach dem Verlaufe von drei Decennien auch nur eine seiner Behauptungen zurückzunehmen, da der Fortschritt der Wissenschaft seine Aufstellungen lediglich bestätigt hätte. Nun, wer aus diesem selbstgewissen Tone vielleicht den Schluß ziehen wollte, die von Büchner vertretene Weltansicht sei zum Siege gelangt, würde sich einem bedenklichen Irrthum hingeben. Es darf vielmehr als eine unzweifelhafte Thatsache bezeichnet werden, daß der Materialismus in Deutschland nunmehr endgültig überwunden und zwar wissenschaftlich überwunden ist.

Dieses große Ereigniß hat sich nicht plötzlich und mit einem Schlage vollzogen. Eine Reihe erbitterter Kämpfe, in denen auf beiden Seiten unter Aufbietung aller Kräfte gerungen wurde, ist vorangegangen, ehe es möglich war, heute der Welt diesen ruhmvollen Sieg zu verkünden. Wer die einzelnen Stadien dieses fast „dreißigjährigen Krieges" verfolgt hat, weiß, daß es oft gar sehr zweifelhaft um den Ausgang der Sache stand. Viel, ja Alles stand auf dem Spiele. Handelte es sich ja doch auf idealistischer Seite nicht nur darum, ob im Bau der Welt die Priorität der Materie oder dem Geiste zukommen: eine Streifrage, welche so alt wie die denkende Menschheit selbst ist. Es war uns außerdem um Dinge zu thun, die uns viel tiefer und inniger berühren, als jene metaphysische Theorie: der Bestand unserer sittlichen und ästhetischen Idealwelt war in Zweifel gezogen und drohte zu versinken. Alles was an Werken des Geistes und der Phantasie

uns je ergriffen, gerührt, erschüttert hat, Alles, was in der Natur wie in der Menschheitsgeschichte uns mit der Ahnung eines höhern Lebens, einer über die greifbare Wirklichkeit hinausgehenden höhern Ordnung der Dinge erfüllte, verlor seine Geltung und seine bestimmende Kraft auf uns, wenn es dem Materialismus gelungen wäre, aus seiner bloßen Naturanschauung jene Consequenzen zu ziehen, welche ihn zu einer allgemeinen Weltanschauung befähigt hätten.

Hierin liegt die gewaltige, ja geradezu weltgeschichtliche Bedeutung dieses Sieges. Der mechanische Atomismus ist in seine Grenzen, auf sein eigenes Gebiet zurückgeworfen. Er kann fortan hier unbehelligt weiter arbeiten. Seine wissenschaftlich unzweifelhaften Errungenschaften werden unsern Reichthum an exakten Thatsachen erweitern, sie werden fortfahren, die Natur, ihre Kräfte und Gesetze unsern Culturzwecken dienstbar zu machen, aber mit der Lösung jener höhern Probleme, die weder durch chemische Analyse noch durch das Mikroskop entschieden werden können, wird man sich auf jener Seite so bald nicht wieder versuchen. Es darf wohl als ein hoher wissenschaftlicher Gewinn angesehen werden, daß die beiden großen Forschungsgebiete der Materie und des Geistes fortan getrennt bleiben und ohne für beide Seiten nachtheilige Grenzstörungen in Zukunft nicht überschritten werden dürfen. Wenn diese Friedensbedingungen hier wie dort ehrlich gehalten werden, werden die segensreichen Früchte des Pakts nicht lange auf sich warten lassen. Wann eine Wiedervereinigung der getrennten Gebiete stattfinden wird, kann bei dem augenblicklichen Stande der Forschung nicht vorausgesagt werden: „Noch kommt das Bündniß zu frühe . . . . . "

Wer einen Rückblick auf den nunmehr beendeten Kampf beider Weltanschauungen versucht, ist zunächst über die bunte Mischung verwundert, die beide feindliche Lager darboten. Man hatte sich hier wie dort mit Bundesgenossen vereinigt, die man sonst verschmäht hätte, welche aber jetzt zur Niederwerfung des gemeinsamen Gegners gute Dienste leisten konnten. Da zeigt sich denn neben den alten Metaphysikern, den geborenen Vorkämpfern für das Reich der Ideen und Ideale, ein feistes Pfäfflein mit Bibel und Katechismus und gar nicht weit davon ein — Junker in der rostigen Rüstung seiner Vorfahren. Er konnte ja hoffen, daß bei diesem Kampfe um „Thron und Altar" auch etwas für die „conservativen" Interessen abfallen würde. Denn auch diese „seine Welt" glaubt er durch den Materialismus bedroht. Und daß des Junkers und des Pfaffen Furcht nicht so ganz grundlos waren,

haben sich die Materialisten mit Recht gerade als einen ihrer schönsten Ruhmestitel beigelegt. Weiter hinten drängen sich die Bureaukraten, die Philister und andres Volk: wahrlich keine Bundesgenossenschaft, auf welche der Idealismus besonders stolz sein dürfte und man hätte über diese Freundschaft schier verzweifeln können, wenn nicht noch andere und bessere Kampfgenossen sich uns zugesellt hätten: die Dichter und die Künstler und anderes fahrendes Volk, dessen Gesellschaft wenigstens — nicht langweilig war. Was aber die Affaire oft sehr peinlich machte, war, daß im Lager der Gegner überwiegend die respektablesten Leute sich befanden: treffliche und wahrheitsliebende Männer, die im guten Glauben, aber um ein unmögliches Ziel fochten.

Jetzt, nachdem dieses Alles vorüber ist, gebührt es sich, die Sieger mit den wohlverdienten Ruhmeskränzen zu schmücken. Nicht wenige freilich verlangen nach dieser Auszeichnung. Da sind die Vertreter der alten metaphysischen Systeme: die Hegelianer, die Herbartianer u. s. w., welche alle redlich mitgekämpft. Dort drängt sich der spiritualistische Idealismus Eduard von Hartmann's vor, dem wir seine Verdienste um den Erfolg des Kampfes nicht streitig machen wollen. Auch der quietistische Pessimismus Schopenhauers und der ganzen Schaar des an ihn sich hängenden philosophischen Diletantismus haben das ihrige gethan. Und wer dürfte des feingeistigen Lotze vergessen, dessen schneidige Waffen dem Gegner so manche unheilbare Wunde beibrachte? Doch allen voran ist der jugendliche und kühn aufstrebende Neukantianismus zu nennen, als dessen geistvollsten und glänzendsten Vorkämpfer wir auch hier Friedrich Albert Lange anzusehen haben.

Seine „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (dritte Aufl. nach dem Tode des Verfassers herausg. von Herman Cohen. Iserlohn 1882,) muß als eins der hervorragendsten Werke in der philosophischen Literatur der letzten dreißig Jahre bezeichnet werden. Denn die Bedeutung dieses Buches besteht nicht in dem historischen Material, welches weder vollständig noch erschöpfend ist, sondern in dem kritischen Verfahren desselben. Es enthält thatsächlich eine Kritik aller atomistischen und materialistischen Theorien von Demokrit und Epikur bis auf Moleschott und Büchner: eine kritische Beleuchtung, so schneidig, so scharf, und doch so sachgemäß, daß der erste Eindruck des Werkes bei den Gegnern ein geradezu verblüffender war. Hatten diese doch hier einen Forscher sich gegenüber, dem man weder Unkenntniß der naturwissenschaftlichen Thatsachen und Methoden, noch Mangel an Anerkennung für die Errungenschaften

der exacten Naturforschung vorwerfen konnte. Ja so eindringlich und überzeugend waren seine Argumente gegen den Anspruch des mechanischen Atomismus, aus sich heraus die metaphysischen Probleme lösen zu wollen, daß er grade im Lager der Gegner Anhänger fand oder doch wenigstens solche Erklärungen seitens namhafter Naturforscher hervorrief, welche einem Aufgeben der feindlichen Position gleichgeachtet werden mußten.

Aber Lange hätte mit seiner Kritik des Materialismus diese außerordentliche Wirkung nicht erreicht, wenn er sich nicht eine alte strategische Erfahrung zu Nutze gemacht und den Krieg in Feindesland hinübergespielt hätte. Durch das ganze Werk hindurch ist weniger das Bestreben, die Alleinberechtigung des transcendentalen Idealismus nachzuweisen, als vielmehr das unausgesetzte Bemühen sichtbar, die Impotenz des mechanischen Atomismus aufzuzeigen, das Wesen und den Zusammenhang des Immateriellen mit Erfolg in den Bereich seiner Forschung zu ziehen. Nicht als wenn dieser Nachweis so unerhört neu gewesen wäre, sondern weil hierdurch ein für allemal „die Grenzen des Naturerkennens“ wissenschaftlich abgesteckt wurden, hat diese „Grenzberichtigung“ so unerwartete Früchte getragen.

Damit war jedoch nur erst die eine Hälfte der Arbeit vollbracht. Es mußte nun auch dargethan werden, wie abhängig alle menschliche Forschung, mag sie nun dem Gebiete der Natur, dem des Geistes und dem aus beiden Coefficienten sich ergebenden Bereich der Menschengeschichte angehören, in latenter, aber doch nicht minder zwingender Weise von jenen idealen Momenten unseres geistigen Wesens sei, welche zu leugnen oder doch in Zweifel zu ziehen als ein Triumph der exacten Naturforschung bis dahin angesehen wurde. So gewannen alle tiefern Probleme der heutigen Naturerkenntniß erst die rechte philosophische Beleuchtung. Denn mußten von Kant's Apriorismus aus Begriffe wie Materie, Kraft, Atom und dergl. kurz alles, was man als „mechanische Principien“ formulirt hatte, schließlich ihre Wurzeln in der physisch-psychischen Organisation des Menschen haben, so verloren alle jene Dinge gegenüber dem menschlichen Intellekt ihre volle Selbständigkeit und mußten als Produkte dieses auffassenden und denkenden Geistes erscheinen, dessen Elemente und Gesetze sich in jenen scheinbar ihm so fremdartigen Außendingen spiegeln. Dadurch aber, daß die von Lange die Materie als ein Erzeugniß unserer Vorstellung nachgewiesen wurde, hat er die Probleme der Forschung innerhalb dieser Materie d. h. der Naturwissenschaft weder lösen, noch beseitigen wollen, sondern er hat sie hierdurch nur unter denjenigen Gesichtswinkel

gerückt, von dem aus ihrer wissenschaftlichen Einzellösung nicht vorgegriffen, sondern nur die erforderliche Bedeutung zu Theil wird.

Was ist nun der weitere Erfolg dieser Taktik? Diejenigen, welche die Substanzialität und Selbständigkeit des Geistes hartnäckig negirten, sehen sich selbst plötzlich in die unzerreißbaren Netze seiner Functionen so verstrickt, daß sie nicht einen Schritt vorwärts thun können, ohne schweigend seine Existenz anerkennen zu müssen. Daß heißt: den Feind im eignen Lande gefangen nehmen!

Was nun bei diesem glänzenden Siege so angenehm berührt, daß ist die hochherzige und echt ritterliche Behandlung, die dem geschlagenen Gegner zu Theil wird. Denn im Grunde genommen coincedirt unser Kritiker dem Materialismus noch eine Art von relativer Berechtigung, insbesondere da, wo es sich um die Bekämpfung der teleologischen Naturbetrachtung handelt. Und welche Achtung hegt er auch sonst vor seinen Gegnern! Einige Philosophen dieser Richtung, denen die historische Tradition übel mitgespielt hat, wie Epikur und La Mettrie hat er sogar von dem bösen Leumund zu befreien sich bemüht, mit dem die Nachwelt ihren Namen befleckt hat.

Fragen wir indeß nach dem fernern Ergebniß jenes Sieges, so müssen wir sagen: mit der Ueberwindung des Materialismus ward zugleich die große, positive That vollbracht, den Idealismus und zwar den kritischen, transcendentalen, Kantischen gegenüber der „stolzen" Naturwissenschaft nicht nur gerechtfertigt, sondern als die nothwendige, höhere Ergänzung aller Einzelwissenschaften überhaupt constatirt zu haben.

Was dem Lange'schen Werke die weite Verbreitung in der Gegenwart begünstigt und befördert hat, ist die meisterhafte Form und die frische Darstellungsweise desselben. Es ist ein offenes Geheimniß, daß die Theilnahmslosigkeit des größern Publikums für die philosophischen Fragen der Zeit, abgesehen von andern Ursachen, nicht am Wenigstens dem Umstande zuzuschreiben ist, daß die meisten unserer philosophischen Schriftsteller (obwohl gegen früher sich schon Vieles gebessert hat) leider immer noch ihre eigene Sprache sprechen und einem Scholasticismus des Ausdrucks huldigen, der von der eleganten und anziehenden Diction der philosophischen Autoren in England und Frankreich gar sehr absticht.

Daß der Herausgeber (der als Kantianer bekannte Prof. Cohen in Marburg) die durchsichtige, krystallklare Gliederung des Werkes beibehalten hat, in welchem, wie in einer künstlerisch durchgeführten Architektur die interessanten Einzelformen sich der Schön-

heit des Ganzen unterordnen, freut uns ganz besonders. Die außerordentliche schriftstellerische Kunst Lange's besteht hier darin daß die drei Gesichtspunkte, welche die herrschenden in seinem Werke sind, weit entfernt, sich zu kreuzen und zu verwirren, sich gegenseitig unterstützen und Licht zuführen. Der erste dieser Gesichtspunkte: aus der Gesammtgeschichte der philosophischen Theorien die atomistischen und materialistischen so herauszuheben, daß sie gegenüber den idealistischen und pantheistischen Systemen in den Vordergrund der Beleuchtung treten, mußte mit der zweiten Absicht des Verfassers sich kreuzen: das kulturhistorische Moment in dieser Darstellung zu berücksichtigen. Lange ist ein erbitterter Gegner Hegels und seiner „metaphysischen Begriffsdichtung." Aber die Vorzüge seiner tiefen und überall den innersten geistigen Gehalt einer Zeit erfassenden Geschichtsbehandlung weiß Lange nicht nur zu würdigen, sondern auch für seine Zwecke zu benutzen. So nur war es möglich, daß er in der Geschichte des „Materialismus," also einer isolirten Richtung des denkenden Geistes, zugleich ein abgerundetes und in den wesentlichen Zügen getroffenes Culturgemälde vom Geiste der Menschheit von den ersten griechischen Kosmogonien bis auf unsere Tage geben konnte. Der dritte Gesichtspunkt endlich, die kritische Tendenz des Buches, scheint auf den ersten Blick den beiden erstern zu widersprechen. Denn wer in der durch die materialistischen Theorien zum Ausdruck gelangenden Weltanschauung eine, wenn auch wissenschaftlich erklärliche Verirrung sieht, kann doch die Geschichte dieser Abirrungen unmöglich zum Mittelpunkt eines Culturgemäldes machen wollen, welches in großen Zügen die Entwickelungsgeschichte des philosophirenden Geistes der Menschheit darbietet. Lange hat jedoch das Unmögliche möglich gemacht: der kritische Gesichtspunkt geht nicht etwa neben den beiden andern so nebenher, sondern er ist bei alledem das beherrschende Element in dem Werke. Diese nur einer mächtigen schriftstellerischen Kraft mögliche Ineinsbildung dreier so verschiedener Momente giebt dem Buche geradezu etwas künstlerisch Vollendetes.

Professor Cohen hat seinem verstorbenen Freunde eine kurze biographische Schilderung gewidmet, aus der wir Einiges erfahren, was zur Ergänzung des Lebensbildes dieses so früh dahingeschiedenen philosophischen Forschers dienen kann.

Daß Friedrich Albert Lange (geb. 1828 in Wald bei Solingen, als Sohn des spätern Oberconsistorialraths Lange in Bonn) so manche Schwierigkeiten zu überwinden hatte, ehe er zu einer festen akademischen Lehrstellung gelangte, ist bekannt. Nachdem er seine

Studien in Zürich und Bonn von 1847—51 absolvirt hatte, fungirte er als Gymnasiallehrer in Köln und habilitirte sich im Alter von 27 Jahren an der Bonner Universität, wo er über Pädagogik, Psychologie und Moralstatistik las. Kurz darauf finden wir ihn als Lehrer am Gymnasium zu Duisburg. Doch verließ er bald darauf diese Stellung, um sich der Publicistik in die Arme zu werfen. Fortan theilte er seine Thätigkeit zwischen Philosophie und Socialpolitik. So wechseln auch seine literarischen Publikationen immer auf beiden Gebieten ab. Auf seine grundlegende Schrift über „Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft" folgt eine scharfsinnige „Kritik der mathematischen Psychologie," welche wesentlich die von Herbart und Drobisch gelegten Grundlagen zum Angriffsobject machte. Dann publicirte er wieder eine socialpolitische Arbeit über „John Stuart Mill," in der die Ansichten des letztern mit Bezug auf die sociale Theorie Careys kritisch untersuchte. Mittlerweile war schon der erste Band seines philosophischen Hauptwerks (1866) erschienen. Der zweite Band erschien mehrere Jahre später. In Duisburg hatte unser Philosoph neben seiner Lehrerstelle die Secretärgeschäfte der dortigen Handelskammer besorgt, aber vom Handelskammersecretär bis zum Journalisten ist nicht weit und so übernahm er 1866 die Redaction des „Landboten" in Winterthur, entwickelte aber zugleich eine ausgedehnte agitatorische Thätigkeit im Sinne der demokratischen Partei. Erst 1870 habilitirte er sich in Zürich, wo er bald darauf die ordentliche Professur der Philosophie erhielt. Vom Minister Falk 1872 nach Marburg berufen, bekleidete re hier den philosophischen Lehrstuhl bis zu seinem am 21. November 1875 erfolgten Tode. Die „Logischen Studien, gab Hermann Cohen aus den hinterlassenen Papieren Lange's 1877 heraus. Diese scharfsinnigen Untersuchungen in dieser Schrift streben eine Art von Reform der gesammten Logik im Sinne der Erkenntnißtheorie an.

Was Lange eine so eigenartige Stellung in der Gegenwart anweist, das ist neben seiner Bekämpfung des naturwissenschaftlichen Materialismus sein Verhältniß zu dem ethischen Problem der Zeit, welches sich in die religiöse und in die sociale Frage specialisirt. Unser Kritiker hat gegen die Folgerungen, die z. B. David Friedrich Strauß in seinem „Alten und Neuen Glauben" aus den materialistischen Prämissen für das Problem der Religion herleitet, entschieden Front gemacht. Er kann sich aber auch nicht mit den ästhetischen Surrogaten, welche Strauß an Stelle des von ihm zerstörten Glaubens setzt, einverstanden erklären. Was Lange's

demokratisches Gefühl empörte, war dies, daß der Gefühlsaristokrat Strauß mit seinen zum „ästhetischen Genuß" reducirten Glauben jene „Armen im Geiste," welche sich doch nicht an der Aufführung der Meisterwerke unserer großen Tragiker erheben können, ganz leer ausgehen läßt. An diese überwältigende Majorität hatte Strauß nicht gedacht. Ebenso wenig erinnerte er sich dieses wichtigen Factors, als er von der ersten Frage: „Haben wir noch Religion?" zu der zweiten überging: „Wie ordnen wir unser Leben?" Strauß' politischer Conservatismus machte ihn blind gegen die deutlichsten Symptome der Zeit. Beklagt er ja doch selbst, daß die sich in ihm vollzogene Verbindung materialistischer Weltbetrachtung mit politischem Conservatismus ihn Allen entfremdet habe.

Ganz entgegengesetzt ist der Standpunkt Lange's. In der oben genannten Schrift über die Arbeiterfrage schließt er den Kern des socialen Problems in die Frage ein, ob das Gesetz der Concurrenz der einzige Weg der Vervollkommnung der Menschheit auch in der Zukunft bleiben soll, oder ob mit der Erstarkung der Vernunft im Menschen ein neuer Factor und damit ein Wendepunkt im Kampfe ums Dasein eintritt. Er hält es für ein *sittliches Postulat*, welches die fortschreitende Culturentwickelung enthüllen wird, daß die Vernunft das Naturgesetz des Kampfes ums Dasein aufhebe oder doch wenigstens auf sein geringstes Maaß einschränke, damit der ausschließlichen Wirkung des Egoismus durch moralische Mächte Schranken gesetzt werden.

So aus tiefster wissenschaftlicher Ueberzeugung den Principien des Socialismus zugethan und vom Wunsche beseelt, daß seine Realisirung durch den unblutigen Kampf der Geister sich vollziehen möge, fürchtet er von der Herrschaft des Materialismus eine allmählige Verödung der Geister und der Herzen, welche durch die blos ästhetisirende Religion der „Gebildeten" oder wie Strauß sie aufzählt: „der Gelehrten, Schriftsteller, Künstler, Beamten, Militärs, Gewerbetreibenden und Gutsbesitzer" nicht aufgehalten werden dürfte.

Dem entsprechend nennt Lange *seinen Standpunkt* den *„Standpunkt des Ideals,"* den er gleichsam als sein höchstes sozialethisches Glaubensbekenntniß im letzten Kapitel seines Werkes zusammenfaßt und in folgenden Schlußsatz ausklingen läßt: „Gewiß wird die neue Zeit nicht siegen, es sei denn unter dem Banner einer großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt und menschliche Vollkommenheit in menschlicher Genossenschaft als neues Ziel an Stelle der rastlosen Arbeit faßt. Wohl würde es die bevorstehenden

Kämpfe mildern, wenn die Einsicht in die Natur menschlicher Entwickelung und geschichtlicher Processe sich der leitenden Geister allgemeiner bemächtigte, und die Hoffnung ist nicht aufzugeben, daß in ferner Zukunft die größten Wandlungen sich vollziehen werden, ohne daß die Menschheit durch Brand und Blut befleckt wird. Wohl wäre es der schönste Lohn abmattender Geistesarbeit, wenn sie auch jetzt dazu beitragen könnte, dem Unabwendbaren unter Vermeidung furchtbarer Opfer eine leichte Bahn zu bereiten und die Schätze der Cultur unversehrt in die neue Epoche hinüberzuretten . . . . . ." Wir üben hier keine Kritik gegen den Socialismus des verstorbenen Kritikers des Materialismus. Ebenso wenig wollen wir untersuchen, wie weit die Grundanschauungen des Socialismus noch als wirkliche Consequenzen aus den Voraussetzungen der Kantischen Ethik anzusehen sind, insbesondere wollen wir das gänzlich Incommensurable hier nicht weiter betonen, welches doch zwischen dem alle Individualität und alle sittliche Autonomie aufsaugenden socialistischen Staate und dem hehren Freiheitsbegriff Immanuel Kant's besteht. Aber einen andern Punkt müssen wir ins Auge fassen. Welch' ein merkwürdiger Kreislauf in den Anschauungen drängt sich hier dem Blicke desjenigen auf, der diese Strömungen aus geschichtsphilosophischem Gesichtspunkt ansieht! Carl Marx und Ferdinand Lassalle, die Schöpfer des deutschen Socialismus, bilden die letzten Ausläufer des politischen Radikalismus der Junghegelianer, die ihre schärfsten Waffen dem Arsenale jener Weltbetrachtung entnahmen, welche grade ihren erbittertsten Feind im Neukantianismus hat. Nun ersteht aus eben diesem Neukantianismus ein begeisterter Fürsprecher für die socialistischen Ideen, welche so das gemeinsame Schibolet, der Ausdruck des höchsten sittlichen Ideals beider feindlichen Lager werden. Sollte man da nicht an einen geheimnißvollen Kreislauf auch in der menschlichen Ideenwelt glauben?

Friedrich Fröbel.

Friedrich Fröbel.

Zum 100jährigen Geburtstage desselben.

(1782—1882)

An einem wunderschönen Herbstmorgen im Jahre 1879, als ich auf einer „Frühpartie" von Liebenstein aus beim Schlosse Altenstein vorüber nach dem westlichen Thale meine Schritte lenkte, wo das ansehnliche und stattliche Fabrikdorf Schweina liegt. Die frühen Gebirgsnebel waren von der warmen Sonne verscheucht und ließen mich die anmuthende Schönheit dieser Perle der Thüringer Landschaft empfinden. In einer halben Stunde war das Dorf Schweina erreicht, das ziemlich tief liegt und von einer fleißigen Arbeiterbevölkerung bewohnt ist. Was mich hierher führte, war nicht etwa die Besichtigung der ausgedehnten Textilfabriken, die ihre rauchenden Schornsteine aus dem Felsengrunde emporstrecken, sondern das Grab eines berühmten Todten. Man muß tüchtig steigen, um zu dem hochgelegenen Kirchhofe zu gelangen, in dessen Mitte man ein etwas seltsames Denkmal wahrnimmt, einen aus Granit gehauenen Würfel, der einer Walze zum Postament dient, welche wiederum eine Kugel trägt: es ist das Grabmonument Friedrich Fröbel's. Gewiß, diese mathematischen Steinformen nehmen sich unter den schlichten Kreuzen des Gottesackers etwas seltsam und eigenthümlich aus. Aber wie diese das Symbol des Glaubens, ein Hinweis auf ein Jenseits sind, so haben auch jene hier zu einem Ganzen vereinigten geometrischen Körper ihre tief innerliche Bedeutung, sie sind der äußere Ausdruck für den Gedanken, welcher der großen Erziehungsreform Fröbel's zu Grunde liegt.

Unter den Pädagogen der Neuzeit, welche einen weitreichenden Einfluß auf die nachfolgenden Generationen ausgeübt, nimmt

Friedrich Fröbel sowohl durch die Eigenartigkeit und Tiefe seiner Ideen wie durch seine persönliche Wirksamkeit eine hervorragende Stelle ein. Wie er sich an die Philosophen Schelling und Krause, insbesondere an letzteren anschließt, so ist auch die Grundlage, von welcher er bei seiner pädagogischen Reform ausgeht, eine lebendige Naturanschauung, ein warmes inniges Gefühl für den in allen Wesen der Natur, lebenden göttlichen Geist. In seinem Hauptwerk „Die Menschenerziehung" sagt er: „In Allem ruht, wirkt und herrscht ein ewiges Gesetz: es sprach und spricht sich aus im Aeußeren, in der Natur wie im Innern, in dem Geiste, und in dem Beides Einenden, in dem Leben. . . . . Diese Einheit ist Gott: Alles ist hervorgegangen aus Gott — in Gott ist der einzige Grund aller Dinge."

Bei einem außerordentlich intensiven und innigen Naturgefühl neigt Fröbel doch fortdauernd zu einem naiven, kindlichen Gottesglauben. Aber seine Bekanntschaft mit den Schriften der obengenannten Philosophen ging wenigstens so weit, daß ihm sein „Gott" nirgends im Gegensatz zur „Welt", wenn auch selten mit überzeugender Klarheit, sondern mehr im Gefühl sich ihm aufdrängte. So sind es vielfach pantheistische Elemente, die sich mit seinem Theismus combiniren, um ihm ein Weltbild hervorzuzaubern, das weder der einen noch der anderen Weltanschauung angehört; welches sich aber seinem innern Sinne als harmonisches Ganzes, als in sich abgeschlossene Uebereinstimmung darstellt. Man wird in seinen philosophischen Gedanken, die er nirgends im Zusammenhange entwickelt, sondern in mystische Aphorismen vielfach kleidet, weder logische Schärfe noch Folgerichtigkeit suchen dürfen, aber was er den zeitgenössischen Denkern entlehnt hatte, gestaltete sich bei ihm in eigenartiger Weise aus, so zwar, daß seinem lebendigen und schlichten Natursinn von jenen tieferen metaphysischen Principien nur dasjenige haften blieb, was ihm die Welt in reiner Schönheit, in gegensatzloser Harmonie und in göttlicher Verklärung erscheinen ließ.

Ein Abbild dieser Weltharmonie soll auch das menschliche Leben und die menschliche Gesellschaft darbieten, und um zu diesem hohen Ziele gelangen, müsse vor allem eine Reform unserer gesammten Erziehung angestrebt werden. Schule und Leben müssen nach einem und demselben Endziele ausgehen: die Harmonie der Natur und des Geistes, die Verinnerlichung der ersteren und die Realisirung des letzteren. Um aber dieses hohe Ideal aller Menschenerziehung, welches zugleich der Endzweck der Culturentwickelung der Menschheit ist, zu erreichen, müsse die Pädagogik ihre

bisherigen Wege verlassen und neue Bahnen einschlagen. Fortan, meint Fröbel, müsse das Wesen der Erziehung darin bestehen, daß jede Seite menschlicher Thätigkeit im Individuum ausgebildet werde, aber keine vereinzelt, sondern alle in ein harmonisches Verhältniß zu einander gesetzt werden.

Einen wesentlichen Theil in diesem Erziehungssystem und zugleich das Charakteristische und Eigenartige desselben bilden Fröbel's Ideen über die Nothwendigkeit, die erziehende Thätigkeit, mit dem zartesten Kindesalter zu beginnen. Fröbel hat die außerordentliche Wichtigkeit der Eindrücke der ersten Kinderjahre für die gesammte spätere Entwickelung, wie kein Anderer vorher, betont. Die erste Stufe der Menschenentwickelung ist für des Menschen Gegenwart und Zukunft über alle Beschreibung wichtig. Es ist hochwichtig für des Menschen gegenwärtiges und künftiges Leben, daß er auf dieser Stufe nichts Krankes, Niederes, Gemeines, nichts Zweideutiges, ja Schlechtes einsauge. Rein soll darum der Blick, der Gesichtsausdruck der Umgebenden, fest und sicher, Vertrauen erweckend und Vertrauen nährend, rein und klar soll jede Umgebung selbst sein, reine Luft, klares Licht, reiner Raum, so dürftig er auch sonst immer nur sein möge". . . . . „Das ganze künftige Leben des Menschen hat in diesem Zeitraum seine Quelle, ob dieses künftige Leben klar oder brausend, werkthätig oder faul, thatenreich oder thatenarm, dumpf hinbrütend oder klar schaffend, bildend oder zerstörend, Eintracht oder Zwietracht, Krieg oder Frieden bringend sei". Hier ist schon der Grundgedanke angedeutet, den Fröbel in seiner Erziehung zum Ausdruck bringen will. Um allseitige, volle und ganze Menschennaturen zu bilden, will er vor Allem so früh wie möglich den Thätigkeitstrieb im Kinde und zwar in geregelten und geordneten Formen geweckt wissen. Der beste Weg hierzu ist ihm das Spiel, das „Spiel", für welches er einen besonderen Trieb annimmt und das er als „die freithätige Darlebung des Innern" des Kindes definirt. Indem er aber das Spiel, das bis dahin in dem Leben des Kindes eine ganz untergeordnete Bedeutung hatte, mit den ersten Seelenäußerungen der Kinder innerlich und organisch in Beziehung setzte und so zu einem wichtigen pädagogischen Mittel für die ersten Lebensjahre erhob, hat er ein höchst wichtiges pädagogisches Mittel der Mutter zur Hand gegeben, schon in diesen ersten zarten Kindesjahren methodisch einzuwirken. Fröbel ist so der Begründer des sogenannten „Kindergartens" geworden, der von der wissenschaftlichen Pädagogik noch nicht eine ganz ungetheilte und vollkommene Anerkennung gefunden hat, dessen praktische und segensreiche Wirkungen

jedoch längst im Volke empfunden worden sind. So konnte es geschehen, daß diese pädagogische Institution, über die man noch vor dreißig Jahren wie über die Chimäre einiger idealistischer Schwärmer lächelte, gegenwärtig nicht nur in Deutschland viele Tausende von Anhängern zählt, sondern fast schon in der ganzen civilisirten Welt als ein sehr wichtiges Erziehungs- und Bildungsmittel für das erste Kindesalter sich begeisterte Freunde und Fürsprecher erworben hat.

Wohl hat der schlichte, bescheidene Mann kaum geahnt, daß die Idee, die den Inhalt seines Lebens bildete, so bald ihren siegreichen Lauf durch die civilisirte Welt halten würde. Noch vor vierzig Jahren konnte der preußische Minister von Raumer alle auf die Fröbel'sche Erziehungsmethode und das Kindergartenwesen gerichteten Bestrebungen als „staats- und religionsgefährlich" unterdrücken. Jetzt wetteifern staatliche und communale Behörden mit einander, jenen pädagogischen Principien in die ihnen unterstellten Schulen Eingang und Geltung zu verschaffen. Freilich sind wir noch weit davon entfernt, daß das System Fröbel's auch eine über den Bereich des Kindergartens und in die höheren Erziehungsgebiete hinreichende Wirksamkeit erlangt hätte. Denn es hieße den innersten Kern der Fröbel'schen Reform verkennen, wollte man ihren Werth nur auf das erste Studium der kindlichen Lebensjahre beschränken. Vielmehr giebt es keine Seite höherer menschlicher Thätigkeit, möge sie religiöser, sittlicher, wissenschaftlicher oder ästhetischer Art sein, welche nicht von Fröbel in innigste, organische Beziehung zu seiner Welt- und Lebensanschauung gebracht worden ist.

Von diesem universellen Standpunkte aus hat neuerdings Henriette Goldschmidt in Leipzig, eine eifrige und begeisterte Anhängerin Fröbels, dessen Erziehungsprincipien in einem gedankenreichen und lesenswerthen Büchlein: „Ideen über weibliche Erziehung im Zusammenhange mit dem System Friedrich Fröbel's" (Lpzg. 1882,) behandelt. Der stete Rückblick auf die durch Fröbel den Frauen und Müttern gestellten hohen Aufgaben, sowie der Nachweis, wie die „Kindergärten" nicht nur für die Familienerziehung, sondern auch für die Berufsbildung weiblicher Lehrerinnen und Erzieherinnen die beste und naturgemäßeste Grundlage bilden, macht die erwähnte Schrift, welche ihrem Inhalte nach überall das Bestreben bekundet, die Erziehungsfrage philosophisch zu vertiefen und daher weit über den Charakter einer bloßen „Festschrift" hinausreicht, auch in praktischer Hinsicht empfehlenswerth. Es ist überall der menschliche, volks-

thümliche und ideale Kern in den Erziehungsprincipien Fröbel's betont und mit Recht citirt in dieser Hinsicht die Verfasserin Fröbel's tiefsinnige und schöne Worte: „Es giebt keine Familie, weder hohe noch niedere, weder reiche noch arme, und in ihr kein Alter, kein Geschlecht, keine Bildungs- und Erkenntnißstufe, welche sich nicht zur Erkenntniß des Wesens und der Würde des Menschen als eines göttlichen erheben und in dieser Erkenntniß der Göttlichkeit des Menschenwesens gemäß in ihrem Berufe und Geschäfte leben und wirken könne. Aber so zu leben für Darstellung des Göttlichen in dem Leben und durch dasselbe zu wirken, heißt: Sich und andere erziehen, heißt: Sich und andere dem Ziele der Menschheit, Darstellung des ewigen im Zeitlichen, des Bleibenden in und am Vergänglichen, des Himmlischen im Irdischen, des Göttlichen im Menschlichen entgegenführen." Wer möchte hier die reinen Züge des Humanitätsideals verkennen, das hier wie durch den Hauch religiöser Mystik beschattet wird? Dieses merkwürdige Zwielicht zieht sich durch Fröbel's ganzes Leben hindurch, ein Leben, dem nicht mancherlei Kämpfe, Schmerzen und Demüthigungen, aber auch nicht die siegesfrohe Zuversicht des Reformators fehlten.

Fröbel wurde zu Oberweisbach, einem Dorfe im Schwarzburg-Rudolstädtischen, als der dritte Sohn des dortigen Pfarrers am 21. April 1782 geboren. Wie er in seiner Selbstbiographie gesteht, hat er früh schon die Weise des schmerz- und druckvollsten Lebenskampfes erhalten; denn er verlor, noch kaum ein Jahr alt, die Mutter. Er, der der mütterlichen Pflege eine hohe Bedeutung für die Entwickelung der Kindesseele beilegt, mußte derselben entbehren. „Es scheint", schreibt er in einem Briefe an den Herzog von Meiningen, „überall meine Bestimmung gewesen zu sein, die schneidensten und härtesten Gegensätze und Widersprüche darzustellen und aufzulösen." Bis zum 10. Jahre erhielt der kleine Friedrich den Unterricht im väterlichen Hause, dann kam er zu seinem Oheim, dem Superintendenten Hoffmann in Ilm, wo er bis zur Konfirmation blieb. Im sechzehnten Lebensjahre trat er als Forstlehrling bei einem Förster in Neuhaus ein. Wohl sagte dem sinnigen und geweckten Knaben das Leben im Walde und in der freien Natur zu, doch kehrte er, da für den Forstberuf selbst keine Neigung hatte, nach zwei Jahren wieder in das elterliche Haus zurück. Kaum konnte er dem Verlangen widerstehen, Jena zu besuchen, wo der ältere Bruder Theologie studierte. Hier hat er kurze Zeit dem Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften obgelegen. Bald darauf sehen wir ihn auf einem Gute bei Hildburghausen, wo er die Landwirthschaft näher kennen lernt.

Nach dem im Jahre 1802 erfolgten Tode seines Vaters nahm der nunmehr 20jährige junge Mann eine Stelle als Forstamtsaktuar auf einem bischöflichen Gute bei Bamberg an, welche er jedoch bald mit der eines Rechnungsführers auf einem Gute im Mecklenburgischen vertauschte. Noch sollte die Zeit der „Wanderjahre" für ihn nicht vorüber sein. Denn bald nachher taucht er in Frankfurt a. M. auf, wo er sich mit dem Plane trägt, Baumeister zu werden. Doch scheint hier zum ersten Male in ihm das Bewußtsein seines pädagogischen Berufes erwacht zu sein. Auf Veranlassung des Oberlehrers Gruner geht er nach Yverdon in der Schweiz, um den berühmten Pestalozzi kennen zu lernen. Nur kurze Zeit verweilte er hier, kehrte dann nach Frankfurt zurück, um an dem Gruner'schen Institute seine erste Wirksamkeit zu entfalten, nahm aber bald (1807) eine Erzieherstelle in dem Hause des Herrn von Holzhausen an, dessen drei Söhne nun seiner Fürsorge oblagen. In welchem Geist er seinen neuen Beruf erfaßte, geht aus einer Stelle seines Tagesbuches hervor: „Ich will Menschen erziehen, die mit ihren Füßen in Gottes Erde, in die Natur eingewurzelt stehen, deren Haupt bis in den Himmel ragt und in demselben schauend liest, deren Haupt Beides, Erde und Himmel, das gestaltenreiche Leben der Natur und die Klarheit und den Frieden des Himmels eint." — Doch mochte er das Unzulängliche des bloßen Privatunterrichts eingesehen haben, es zog ihn wieder nach der Schweiz und so erhielt er von Herrn von Holzhausen die Erlaubniß, mit seinen Zöglingen nach Yverdon im Canton Waadt zu Pestalozzi zu gehen. Die Jahre 1808—1810, während deren er hier verweilte, wurden entscheidend für seine ganze spätere Richtung. „In dem Gemeinsamen der Spiele", sagt er, „lernte ich eine große, Geist, Gemüth und Körper entwickelnde, stärkende Kraft kennen. Ich erkannte in ihnen die Hauptwurzel der moralischen Kraft der Zöglinge. War mir auch der höhere symbolische Sinn der Spiele nicht aufgegangen, so erblickte ich doch in ihnen ein vorzügliches, die Geistes- und Körperkräfte stärkendes Bad."

Nach seiner Rückkehr mochte er empfinden, daß es ihm zur Realisirung seiner weitausschauenden pädagogischen Reformpläne doch wohl an der nöthigen, wissenschaftlichen Basis fehle. Und so gab er seine Stelle als Erzieher auf und ging als 30jähriger Mann, um wissenschaftlichen, insbesondere sprachlichen Studien obzuliegen, nach Göttingen, und von hier nach Berlin, wo er sich wiederum den Naturwissenschaften zuwandte. Es war die Zeit, wo Johann Gottlieb Fichte, der große Denker und Patriot, durch seine „Reden an die deutsche Nation" Jung und Alt entflammte,

das politische Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln. Was Wunder, daß auch Fröbel sich dem gewaltigen Zuge der Zeit nicht zu entziehen vermochte! Beim Ausbruch der Freiheitskriege tritt er in das Lützow'sche Freicorps. „Was mich", bemerkt er im „Tagebuch", „zwar nicht mit Enthusiasmus, aber mit einer felsenfesten Entschlossenheit in die Reihen der deutschen Krieger rief, war das Gefühl und das Bewußtsein von dem rein Deutschen, das ich als etwas Hohes und Hehres in meinem Geiste verehrte, und von dem ich wünschte, daß es überall ungehemmt und frei sich kundthun möge." In diesen Worten sehen wir den Einfluß der Fichte'schen Anschauung, nach welcher Deutschthum und Freiheit unzertrennliche und identische Begriffe seien. Die staatliche und kirchliche Reaction hat später freilich eine andere Definition vom Deutschthum gegeben. Fichte sollte es nicht mehr erleben, er hatte gehofft, mit der Vertreibung des Korsen auch bald die inneren Feinde der Freiheit beseitigen zu können. Fröbel hat jedoch jene Selbsttäuschung, in der mit Fichte das ganze deutsche Volk befangen war, an sich selbst dann erfahren.

Nach dem Kriege kehrte Fröbel nach Thüringen zurück, wo er zunächst zu Griesheim, dann zu Keilhau mit wenigen Kindern eine Schule errichtete, in welcher er zuerst seine neue Erziehungsmethode practisch zur Anwendung brachte. Mittlerweile waren auch die ihm befreundeten Strebensgenossen Middendorf und Langenthal nach Keilhau gekommen, und so bildete sich daselbst (Fröbel hatte unterdessen sich verheirathet) eine Art kleiner Familiengemeinde, in der es freilich noch oft dürftig genug herging. Doch waren diese Menschen von einem hohen Idealismus erfüllt, der ihnen Kraft und Ausdauer verlieh. Fröbel erließ eine Art von Manifest, das mit den Worten beginnt: „An unser deutsches Volk! Aus einem unbekannten Punkte, aus einem kleinen verborgenen Thale unseres gemeinsamen Vaterlandes redet eine kleine Gesellschaft von Menschen, welche Glieder von nur wenigen Familien, sämmtlich Deutsche sind, zu Euch. . . . ." Dann erläutert er in kurzen, gewissermaßen lapidarischen Zügen die Grundidee seiner Erziehungsreform. Ausführlich geschieht dieses freilich in seinem eigentlichen Hauptwerk „Die Menschenerziehung", das im Jahre 1826 erschien Ich habe den Gedankengehalt dieses Buches oben in Kürze skizzirt. Doch kam es vor Allem darauf an, die reformatorischen Ideen in die Welt zu tragen und für sie Propaganda zu machen. Fröbel dachte zu dem Zwecke an die Begründung einer Zeitschrift, der er den Titel geben wollte: „Erziehende Wochenschrift geeinter Familien". Doch unterblieb dieses

zunächst noch aus Mangel an Mitteln. Schon lange stand er mit dem Philosophen Krause in brieflicher Korrespondenz, endlich entschloß er sich, den berühmten Denker, der freilich damals noch sehr isolirt stand, persönlich kennen zu lernen. Er reiste nach Göttingen, wo er einige Zeit blieb. Ich habe oben auf den nachhaltigen Einfluß hingewiesen, den die Krause'sche Philosophie auf Fröbel hatte. Doch wird man auch das beide Männer trennende Moment festhalten müssen. Krause war eine groß angelegte Natur; Vaterland und Patriotismus verschwanden in seinem Ideensystem hinter Menschheit und Kosmopolitismus. Anders hingegen Fröbel. Religiös, ohne Pietist zu sein, patriotisch, ohne Teutomanie, blieb sein Gedanken- und Wirkungskreis auch in engeren Grenzen beschlossen. In Frankfurt, wohin er sich von Göttingen begeben hatte, lernte er einen Schweizer, Snyder von Wartensee, kennen, der für die Principien seines neuen Freundes sich so begeisterte, daß er ihm sein Schloß im Kanton Luzern zur Begründung eines Erziehungsinstitutes zur Verfügung stellte. Fröbel acceptirte das Anerbieten, da Keilhau in guten Händen war, und siedelte 1832 nach der Schweiz über. Sofort überreichte er dem Großen Rathe von Luzern eine Denkschrift, worin er um staatliche Unterstützung seiner Pläne bat. Doch waren es die Ultramontanen, welche sich der Sache entgegenstellten und die ihm überhaupt den Aufenthalt daselbst verleideten. Er folgte daher gern dem Rufe der Regierung zu Bern, um in Burgdorf die Leitung der Lehrerbildungsanstalt zu übernehmen. Doch blieb er auch hier, unter den denkbar günstigsten Verhältnissen, nur ein Jahr. Eine innere Unruhe trieb ihn von Ort zu Ort, und fragen wir nach dem Grunde dieses Wandertriebes, so giebt es nur eine Antwort: es ließ ihn nirgends festen Halt gewinnen, so lange er in sich selbst nicht die rechte Conzentration gewonnen, so lange die jungen Triebe seiner Ideenwelt sich nicht zur fertigen, in sich gereiften und abgeschlossenen Lebensanschauung emporgebildet hatten.

Die nächste Zeit finden wir Fröbel in Blankenburg im Rudolstädtischen, wo er die fördernde Unterstützung der Fürstin Mutter Carolina von Schwarzburg fand. So konnte er den längst gehegten Plan einer Zeitschrift ausführen, die er auch unter dem Titel: „Kommt, laßt uns unsern Kindern leben" in zwei Jahrgängen von 1838—40 herausgab. Immer mehr und mehr trat nun bei ihm der Gedanke in den Vordergrund, daß es die Mütter sind, die den großen und heiligen Beruf der Kindererziehung von der Natur empfangen haben. Doch möchte er, daß die Mütter sich dieser ihrer großen Aufgabe immer mehr bewußt

werden und das Erziehungswerk des jungen Geschlechts in diesem Sinne erfassen. „Es ist das Charakteristische unserer Zeit", sagt er, „das weibliche Geschlecht seiner instinctiven, passiven Thätigkeit als Glied der Menschheit zu entheben und es von seiner seines Wesens und seiner Menschheit pflegenden Bestimmung ganz zu derselben Berechtigung wie das männliche Geschlecht zu erheben und das Weib so von seinem Wesen und Geiste aus als rein und vollkommen ebenbürtig mit dem männlichen Geschlecht zu betrachten." Klingt dieses schon etwas wie Frauenemanzipation, so bemerke ich, daß dieser Gedanke bei Fröbel durchaus noch embryonisch und wenig geklärt sich vorfindet und man hier nicht etwa an die Bestrebungen der heutigen englischen und amerikanischen „Women-right associations" zu denken hat. Sein Hauptinteresse gehörte dem Kinde und seiner erziehlichen Entwickelung an, und in dieser Hinsicht fand er gegen das Ende seines Lebens endlich die gehoffte Anerkennung von so mancher Seite. Insbesondere war es eine Anzahl edler und trefflicher Frauen, welche sich durch ihn in diese seine Grundsätze einweihen ließen und später durch Wort und Schrift zur Verbreitung derselben beitrugen. Ich nenne vor Allem Frau von Marenholtz-Bülow, die ihm dann, nachdem der Herzog von Meiningen ihm das Schlößchen Marienthal bei Liebenstein zur Verfügung gestellt hatte, daselbst bis zu seinem Tode zur Seite stand. Doch sollte ihm noch manche bittere Erfahrung nicht entgehen. Die nach der Revolution von 1848 überall sich erhebende Reaktion sollte auch ihn treffen. Wie ich schon oben angedeutet habe, wurden in Preußen durch Reskript des Unterrichtsministers von Raumer die Kindergärten verboetn, eine Maaßregel, die erst später wieder aufgehoben wurde. Doch auch an freundlichen Lichtblicken fehlte es ihm vor seinem Ende nicht. Vor Allem die Anerkennung seitens des Lehrerstandes. So konnte der 70jährige Greis auf der allgemeinen Lehrerversammlung, welche zu Pfingsten 1852 zu Gotha tagte, mit Zuversicht ausrufen; „Seit die Durchführung meiner Erziehungsreform in den Händen der deutschen Lehrerversammlung ruht, kann ich ruhig sterben, denn mein Werk wird fortgehen." Seine Todesahnung hatte sich schnell erfüllt. Ruhig und sanft schied er am 21. Juni 1852 aus einem Leben voller Kämpfe, aber voll hoher Ziele,

Fröbel's pädagogische Schriften sind von Wichard Lange (Berlin, 2. Abth. 1862—63) herausgegeben worden, sein Leben und seine Bestrebungen haben eine erschöpfende, vielfach indeß zu überschwengliche Darstellung in dem Buche Alexander Bruno Hanschmann's (Bielefeld 1874) gefunden.

J. J. Rousseau

als Religionsphilosoph.

J. J. Rousseau als Religionsphilosoph.

Einige deutsche Zeitschriften brachten vor Kurzem den Aufruf eines aus Politikern, Gelehrten, Schriftstellern und sonstigen Notabiltäten bestehenden Pariser Komités, welches zu Beiträgen zu einem für die Hauptstadt Frankreichs projektirten Denkmal Jean Jacques Rousseau's aufforderte. Daß dieser Aufruf nicht an diese oder jene politische Partei oder an bestimmte literarische Kreise, sondern an die gesammte gebildete Menschheit gerichtet war, entsprach vollkommen dem internationalen und kosmopolitischen Charakter der Ideen des großen Genfers wie nicht minder dem universellen und heute kaum noch zu überschauenden Einfluß derselben auf die Entwickelung des modernen Geistes. In Deutschland aber scheint man dieses vergessen zu haben oder doch aus Gründen der Opportunität verschweigen zu wollen. Wenigstens ist seit drei Monaten, seitdem jene Aufforderung erschien, bei uns nirgends eine Stimme laut geworden, die als ein freudiges, zustimmendes Echo der auch an uns gerichteten Worte gedeutet werden könnte. Was bedeutet diese kühle Ablehnung? Soll der verderbliche Völkerhaß auch auf die Person desjenigen Mannes übertragen werden, dessen ganzes Leben ein fortwährender Protest gegen den unseligen Zwiespalt der Nationen, der Freiheit und Menschenliebe geweiht war?

Uns Deutschen steht wahrlich ein solches Verhalten nur schlecht an. Was Rousseau's Naturevangelium für die Belebung und Vertiefung der deutschen Dichtung geworden war, wie seine Ideen auf unsere Kant, Herder und Schiller, und nach anderer Richtung auf Basedow uud Pestalozzi eingewirkt haben, und wie tief seine ideale und demokratische Staatsanschauung bei uns Wurzel geschlagen hat, ist in unvergänglichen Zügen in den Annalen unserer eigenen Geistesgeschichte verzeichnet. Es ist ein zutreffendes Wort, das, wenn wir nicht irren, einst Ed. Gans ausgesprochen, daß der Verfasser des „Emile", der „Heloise" und des „contrat social" der Wegweiser der Romanischen zur Germanischen Welt gewesen sei.

In der That zeigt auch Rousseau, der deutscheste unter den großen französischen Schriftstellern, der schon durch seine Geburt als französischer Schweizer diesen Uebergang repräsentirt, die volle Ineinsbildung, die innigste Verschmelzung romanischen Geistes und deutschen Gemüths. Und wollte man das geistige Bild desselben darauf hin analysiren, wie weit sich deutsche und romanische Elemente in ihm in eigenartiger Steigerung mischen, es würde sich so mancher tief verwandte Zug, so manche überraschende Analogie mit den uns vertrauteren Physiognomien unserer eigenen geistigen Heroen ergeben.

Das Charakterbild Rousseau's steht seit lange in durchsichtiger Klarheit fest. Alle Seiten seiner eminenten schriftstellerischen Wirksamkeit sind vollauf beleuchtet. Nur über das religiöse, oder sagen wir lieber, religionsphilosophische Moment in seinen Schriften hat bisher ein gewisses zweideutiges Dunkel geherrscht. Obscuranten wie Rationalisten, Freigeister und Orthodoxe haben jeder die Zugehörigkeit Rousseau's zu ihren Anschauungen aus seinen Schriften herausgelesen. Insbesondere haben seine frommen Genfer Landsleute ihn so gern für sich reklamiren wollen, wie dieses neuerdings vielfach in eben so einseitiger als unhistorischer Weise geschah — „J. J. Rousseau, jugé par les Genevois d' aujourd'hui (Genf 1879)" — als wenn Rousseau den Genfern noch heute zu Dank verpflichtet wäre für die Gnade, die ihm widerfuhr, in der rechtgläubigen Stadt Calvin's geboren zu sein. Es macht keinen angenehmen Eindruck, wenn Herr Vouvier, einer der Redner, aus deren „conférences" das genannte Buch besteht, Rousseau in folgender Weise weiß waschen oder vielmehr entschuldigen will: „Rappelez vous ensuite, que c'est Rousseau surtout que vous allez entendre; et que le petit-neveu d'un ministre, dont il s'est cru le petit-fils, élevé dans son enfance par un pasteur, instruit dans sa jeunesse par un vicaire, ami dans son âge mûr de plusieurs théologiens, Genevois du dixhuitiéme siècle, habitué, comme ses compatriotes d'alors, à dogmatiser, enfin, apôtre par choix d'une forme nouvelle de la religion, Rousseau, tout laïque qu'il est, est un peu, ou un peu trop, diront quelqu'uns, predicateur." Der Philister! Als wenn die begeisterte Rhetorik seines leidenschaftlichen Herzens in religiösen Dingen nicht dieselbe Gewalt bewährte als in anderen Gebieten.

Wir unterscheiden in der schriftstellerischen Laufbahn Rousseau's drei Perioden. Die erste, gewissermaßen seine Sturm- und Drangperiode, in der er ein wahres Kraftgenie, in kühnen und glänzenden Paradoxien sich bewegt und eine Stelle ersten Ranges unter

den Autoren seiner Zeit sich erkämpft. Im engsten Verkehr mit den tonangebenden Philosophen und Führern der öffentlichen Meinung in Frankreich, wird er Mitarbeiter der „Encyklopädie," verkehrt bei Holbach, unterhält freundschaftliche Beziehungen zu Diderot, Grimm und Condillac und befreundet sich immer mehr mit Duclos, Helvetius und d'Alembert. Außer den beiden berühmten Preisschriften für die Akademie zu Dijon, welche freilich nur die erste, über den Einfluß der Wissenschaften auf die Veredelung der Sitten, mit dem Preise krönte, gehören noch eine Reihe von Vertheidigungsschriften, die sich auf jene Abhandlungen beziehen, diesem ersten Abschnitt an.

Die zweite Periode ist die seiner eigentlichen schöpferischen Thätigkeit. Nach seiner Uebersiedelung in die Eremitage von Montmorency und dem völligen Bruche mit dem Kreise der Encyklopädisten, wird er erst frei und unabhängig und gewinnt die volle Kraft und Originalität seines Geistes. Jetzt entfaltet sich die Rousseau'sche Eigenart nach allen Richtungen hin. Die Paradoxien und die glänzenden Antithesen in seinem Ideengang machen einem ruhigeren breiteren und volleren Gedankenstrom Platz. Seine Welt- und Naturanschauung erweitert sich und versöhnt sich mit den Ergebnissen menschlicher Kultur. Seine Ideale werden höher und ihre geschichtliche und philosophische Begründung tiefer und fester. Kaum daß noch die Blicke der Zeitgenossen dem majestätischen Flug seines Genius zu folgen vermögen. Aber auch Sprache und Diktion gewinnen jene Abgeklärtheit, Fülle und rhetorische Rundung, die ihn zum ersten französischen Prosaisten des Jahrhunderts machten. Die „Neue Heloise", der „Socialcontrakt" und der „Emile" bilden die Hauptwerke dieser Periode wie seines Lebens überhaupt. Aber ihnen gleich kommen an Gehalt und Formvollendung jene berühmten zwei öffentlichen Sendschreiben: der Brief an d'Alembert über die Schauspiele und der an Voltaire über das Problem des Uebels. Mehr zur Vertheidigung seiner in den Hauptwerken niedergelegten Prinzipien wie zur Abwehr von Angriffen dienen der Brief an Christoph v. Beaumont, den Erzbischof von Paris, ferner die „Lettres de la Montagne" u. s. w. Hier nimmt oft der polemische und leidenschaftliche Ton eine Herbigkeit und Heftigkeit an, welche ihn weit über die Grenzen jener klugen und kühl abwägenden Reservirtheit hinausführen, die er selbst so verächtlich charakterisirt: „Un auteur qui écrit d'aprés son coeur est sujet, en se passionant, à des fougues, qui l'entraînent au delà du but, et à des écarts, où ne tombent jamais ces écrivains subtils et méthodiques, qui, sans s'animer sur rien au monde, ne disent jamais que ce

qui leur est avantageux de dire, et qu'ils savent tourner sans se commettre, pour produire l'effet qui convient à leur intérêt" (Rousseau jugé de Jean-Jacques. Dialogue I.)

Der Verfasser des „Emile" hat die Feder niedergelegt, er hat sich selbst versprochen, keine Bücher mehr zu schreiben. Er hält nunmehr seine Aufgabe für gelöst und sehnt sich nach Ruhe. Aber sie sollte ihm noch nicht zu Theil werden. Aeußerlich und vor materiellen Sorgen zwar geschützt, beginnt ein peinigendes Phantom immer mehr sich seiner zu bemächtigen: die Pariser Philosophen verfolgen ihn mit neidischer Verleumdung und haben sich verschworen, ihn seines literarischen Ruhmes zu berauben. Dieser Wahn läßt ihn nun nicht mehr los. Düstere und wehmüthige Bilder erfüllen nur noch seine Seele. Der ehmalige Optimist mit dem enthusiastischen Herzen, dessen stetig wiederkehrende These war, der Mensch sei zum Glück geboren, ist in einen verzweiflungsvollen Menschenfeind verwandelt. In dieser Stimmung rafft er sich auf, um gegen die Schaar seiner vermeintlichen Feinde und Verfolger seine Selbstvertheidigung zu schreiben. Die autobiographischen Schriften dieser letzten Periode wie die „Bekenntnisse" (confessions), die Dialoge: „Rousseau beurtheilt Jean Jaques" und die „Träumereien" (rêveries) haben einen gemeinsamen Zug: in allen diesen Erinnerungen, Geständnissen und Phantasien tritt ein stark pathologisches Moment hervor. Und doch besitzen gerade diese Schriften, in denen ein große und tiefe Seele ihren Schmerz ausseufzt, einen unsagbaren Reiz und bergen eine Fülle jener halb rührenden, halb ergreifenden Schönheiten, durch die uns eine melancholische Herbstlandschaft gefangen hält.

Rousseau's religiöse Anschauungen sind nicht etwa in einem einzelnen seiner Werke systematisch dargestellt: sie finden sich vielmehr durch alle seine Schriften und Briefe zerstreut und müssen zuweilen aus der mannigfachen Umhüllung herausgeschält werden. So partizipiren sie auch an dem allgemeinen Entwickelungsgang seines Lebens und zeigen vielfache Umgestaltungen und Wandlungen. Doch will man ihren bleibenden Kern erfassen, so wird man ihn in den reiferen Arbeiten seiner zweiten Lebensperiode zu suchen haben. Daher hat man mit Recht die religiösen Ideen, wie sie im „Emile" dargestellt sind, als das reife Produkt seines Denkens angesehen. Insbesondere ist es das „Bekenntniß des savoyischen Vicars" (profession de foi du vicaire savoyarde), im 4. Buch des „Emile," das als die wesentliche Quelle zu betrachten ist. Wiewohl dieser Theil dem Andenken seines Lehrers, des Abbé Gaime in Annecy gewidmet ist, und dessen Religionsbekenntniß

hier dargelegt wird, so steht es doch unzweifelhaft fest, daß hier Rousseau's innerste religiöse Ueberzeugung zum Ausdruck gelangt.

Wer das Bekenntniß des Vicars aufmerksam durchliest, wird darin, wenn wir die echt Rousseau'sche Rhetorik übergehen, den Kern des englischen Deismus wiederfinden. Man wird überall Gedankenwendungen und Beweismomente Herbert's, Locke's, Shaftesbury's erkennen. Die „natürliche Vernunftreligion" des letztgenannten will ja auch ein Prüfstein und eine Richtschnur sein für alle überlieferte oder „positive" Religion und zwar auf Grundlage freier Prüfung. Shaftesbury will einen Gottesglauben begründen, der im Gegensatz zum Standpunkte der Offenbarungsreligion rein aus der Vernunft und der Erfahrung des Menschengeistes geschöpft ist. Rousseau schließt sich dieser Richtung im Wesentlichen an. Das Dasein Gottes, als Schöpfer (auteur) und Regierers der Welt, die Immaterialität und Ewigkeit der Seele und die Willensfreiheit, diese drei Hauptprinzipien der vorkantischen Vernunftreligion, aus denen man so leicht eine anwendbare Moral ableiten konnte, werden von Rousseau durch philosophische Gründe gestützt, welche nicht unschwer auf die genannten englischen Quellen zurückzuführen sind. Aber wenn er sich auch vielfach des bekannten physikotheologischen Beweises für das Dasein Gottes bedient, so will er doch nicht metaphysisch sich in das Wesen desselben vertiefen, sondern sich nur mit der Gewißheit seiner Existenz und der Fähigkeit, ihn zu verehren, begnügen: „Pourquoi vouloir pénétrer dans ces abîmes de métaphisique, qui n'ont ni fond ni rive et perdre à disputer sur l'essence divine, ce temps si court qui nous est donné pour l'honorer"? . . . . . „Plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit: moins je la conçois, plus j'adore. Je m'humilie et lui dis: Etre des êtres, je suis, parceque tu es; c'est m'élever à ma source que te méditer sans cesse."

In ähnlicher Weise hat Rousseau die Frage der Substanzialität und Unsterblichkeit der Seele wie die der Willensfreiheit und moralischen Zurechnungsfähigkeit des Menschen im Sinne Locke's und der andern Deisten zu lösen gesucht. Dürfen wir ihm deßhalb, wie einige neuere Literaturhistoriker versucht haben, jede philosophische Bedeutung absprechen? Es ist wahr, auch Voltaire kann in dieser Hinsicht kein Schriftsteller von wahrhaft philosopischer Originalität genannt werden. Denn auch dieser steht, wo er bestimmte philosophische Ideen vertritt, auf dem Boden der englischen Denker des 17. Jahrhunderts. Er bekämpft wie Rousseau den Materialismus und Atheismus seiner Zeit. Aber wenn er z. B. in seiner „Rè-

ponse au système de la nature“ den Herren v. Holbach und de la Mettrie zuruft: „Vous existez, donc il y a un Dieu,“ oder wenn er sarkastisch in einem seiner Briefe aus England schreibt: „Je suis corps et je pense,“ so ist dadurch die polemische Methode Voltaire's charakterisirt. Er führt den Gegner ad absurdum durch Gründe, in die er die tödtlichen Pfeile seines immer treffenden Witzes steckt. Wie anders Rousseau! Die tiefere und wärmere Empfindung, mit der er Menschen und Dingen gegenübertrat, bedingen bei ihm eine ganz andere, eine ernstere, wir möchten sagen schwerfälligere Art der Diskussion. In dieser Beziehung ist eine Anekdote bezeichnend, die von Frau von Epinay in ihren „Memoires“ erzählt wird. Die Scene spielt sich bei Tische im Hause des Fräulein Quinault ab, der bekannten Schauspielerin und Gesellschafterin der Königin. Einige anwesende Schöngeister ziehen gegen die Religion los. St. Lambert: „Qu'est ce qu'un dieu qui se fâche et s'apaise“? Mademoiselle Quinault: „Mais, parlez donc, marquis, est ce que vous seriez athée“? — A sa résponse, erzählt Frau von Epinay, Rousseau se fâcha et murmura entre ses dents; on l'en plaisenta. Rousseau: Si c'est une lâcheté que de souffrir qu'on dise du mal de son ami absent, c'est un crime que de souffrir qu'on dise du mal de son Dieu, qui est présent, et moi, messieurs je crois en Dieu. In der That war ihm die Sache Gottes zugleich seine eigene Herzenssache. Das gesammte Bekenntniß des savoyischen Vicars ist eine mit begeisterter Beredsamkeit vorgetragene Vertheidigung der Wahrheiten der Vernunftsreligion. Wie ein Anwalt, welcher die Sache seines Klienten zur seinigen gemacht hat, sucht er mit Wärme alles, was für ihn spricht, in's hellste Licht zu stellen, während er die schwachen Positionen der Gegner, der Materialisten und der Pantheisten, mit Geschick zu benutzen weiß.

Zuweilen gefällt er sich auch in der Rolle des zornigen Anklägers. So ruft er dem Helvetius zu, der mit Uebergehung des sittlichen Moments zwischen Mensch und Thier nur einen quantitativen Unterschied des Intellekts anerkennen will: „Quoi! Je puis observer la nature en toutes ses productions; je peux sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu; je puis contempler l'univers, connaître, honorer son auteur, je puis aimer le bien, le faire; et je me comparerais aux bêtes! Ame abjecte, c'est ta sombre philosophie, qui te rend semblable à elle . . .“ Freilich klingt dieses nicht sehr philosophisch, aber man weiß ja, welche leidenschaftliche Töne ihm zu Gebote standen, wo in einer wissenschaftlichen Frage das Interesse des Herzens berührt wurde. Rousseau war eben nicht ausschließlich Denker, sondern zugleich, oder vielmehr in erster

Linie Poet. Man würde ihn und seinen Entwickelungsgang gänzlich verkennen, wollte man alle seine Ideen über Gott, Natur und Menschheit aus dem Gesichtspunkte eines strengen, konsequenten Gedankensymstems beurtheilen. Von Anfang an mischen sich in ihm dichterische nnd philosophische Elemente und wachsen schließlich zu einem so engen Gebilde zusammen, daß bei jedem Versuch sie zn trennen das Charakteristische und Eigenartige dieser schriftstellerischen Individualität sich sofort verflüchtigen und in Nichts zerrinnen würde. „En effet," bemerkt Braillard in seinem Essay „Rousseau écrivain" in dem schon genannten Werke „J. J. Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd'hui," „c'est un être sui generis, qu'on renonce à classer. Il est neuf, on le déclare original; il est original, on le tient pour incompréhensible. On ne sait qu'en faire, mais on est obligé, de compter avec lui; il y a en lui un ascendant, qu'il faut subir, malgré qu'on en ait." Braillard spricht hier zwar nur von dem Verhältniß Rousseau's zu seiner Zeit; aber ein Theil des Räthsel's ist nach hundert Jahren auch für uns nicht gelöst. Die schärfste Analyse dieser großen Persönlichkeit wird immer noch einen unaufgehbaren Rest zeigen. Hier ist die Quelle einer Reihe von Widersprüchen in dem Leben und in den Schriften Rousseau's die man bisher vergeblich aufzulösen versucht hat.

Zu diesen Widersprüchen möchten wir freilich nicht, um bei dem religionsphilosophischen Moment zu bleiben, die Erscheinung zählen, daß er überall, wo ihm Verstand, Reflexion und Beweis unzulänglich erscheinen oder doch seiner eigenen aufsteigenden Skepsis nicht Stand zu halten drohen, ohne Weiteres seine Zuflucht zum Gefühl nimmt. Es ist ihm immer die letzte Instanz, auf die er sich beruft und deren Aussprüche in seinen Augen unwiderruflich sind. „Quant à moi," schreibt er an Voltaire am 18. Aug. 1756, „je vous avouerai naïvement que ni pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point (die Existenz Gottes) par les seules lumières de la raison, et que, si le théiste ne fonde son sentiment que sur les probabilités, l'athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien que sur des possibilités contraires." In einer Reihe von Stellen des „Emile" wie der „Confessions" wird das Gefühl geradezu als jene höchste Instanz in Fragen von übersinnlicher Natur genannt. „Exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées (Emile) und in einem Briefe an M. de . . . , vom 15. Jan. 1769 heißt es: „Ne vous livrez à vos arguments que quand vous les sentez

d'accord avec le dictamen de votre conscience; et toutes les fois que vous y sentirez de la contradiction, soyez sur que ce sont eux qui vous trompent" . . . . . „La preuve intérieure ou de sentiment est la seule, qui puisse rendre invincibles toutes les autres" . . . . . .

Alles dieses wird uns nicht als ein Widerspruch erscheinen; denn hier spricht nicht der Philosoph, sondern der Dichter, das empfindende Herz nicht die denkende Vernunft. Vergegenwärtigen wir uns nur, was überhaupt der Ausgangspunkt seiner Meditationen war. Wie einst Spinoza gestand, daß er nach der Wahrheit forschte, um die Ruhe des Gemüths, nach der er sich sehnte, zu erlangen, so ist es auch bei Rousseau kein bestimmtes wissenschaftliches oder metaphysisches Problem, zu dessen Lösung er auf methodischem Wege auszieht, sondern die Leere seines beängstigten Gemüths treibt ihn, die Wahrheit zu suchen. Und er umfängt sie mit der ganzen Inbrunst seines sehnsüchtigen Herzens unbekümmert darum, ob er sie aus der Hand des Denkens oder des Gefühls erhält. In dieser Beziehung steht Rousseau gewiß nicht allein; wir sehen bei den deutschen sogen. Gefühlsphilosophen, insbesondere bei Friedrich Heinrich Jakobi denselben innern Prozeß sich vollziehen. Und wenn Spinozas stolzes Gebäude des Pantheismus, das auf den festen Quadern mathematischer Erkenntniß auferbaut ist, schließlich in die mystische Intellectualliebe Gottes ausläuft, wer wollte es dem viel weicher gearteten, träumerischen Einsiedler verargen, wenn er hin- und hergeworfen vom Schicksal in dem Hafen der Gefühlsreligion endlich Ruhe fand?

Nur soll man nicht durch falsche Parallele verführt, solche Erscheinungen in ein historisch schiefes Licht rücken. Herr Charles Borgeaud, ein junger Genfer Gelehrter (die Schweizer beschäftigen sich erklärlicher Weise viel mit ihrem großen Landsmann) hat in einer so eben erschienen Monographie*) dieses widerspruchsvolle Verhältniß zwischen dem exakten Denker Rousseau und dem Gefühlsphilosophen Rousseau zu erklären versucht und zwar in einer Weise, welche weder ganz frei ist von apologetischer Tendenz, noch auch von einer genügenden Durchdringung des Wesens der Kantischen Philosophie, mit der Rousseaus religionsphilosophische Entwickelungsgang in eine seltsame Parallele gestellt wird, Zeugniß ablegt. Was Imanuel Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" wie in der „Kritik der Urtheilskraft" wiederherstellt, ist nicht die höchste

*) J. J. Rousseau's Religionsphilosophie. Unter Benutzung bisher nicht veröffentlichter Quellen. (Genf und Leipzig 1883)

Entscheidung des Gefühls in den Problemen der Metaphysik, welche die „Kritik der reinen Vernunft“ als unlösbar nachgewiesen hatte, sondern die Geltung der Ideen von Gott, Seele und Weltganzen nicht als Folge des Erkennens, sondern als Ausfluß einer intelligiblen Welt, der wir außerhalb oder vielmehr oberhalb des Denkens angehören. Daher besitzen die genannten Ideen für uns auch nicht konstitutiven Werth, d. h. sie dürfen für uns niemals Erkenntnißprinzipien werden, aus denen wir ein bestimmtes wissenschaftliches System positiver Erkenntnisse ableiten können, sondern nur regulative Bedeutung, d. h. als Regulatoren unserer ethischen Welt, als die ewigen und unerschöpflichen Quellen unserer sittlichen, ästhetischen und religiösen Ideale. Diese ganzen Ideenrichtung lag Rousseau vollständig fern, und daher kann er weder „bewußt“ noch unbewußt in diesem Punkte als der Vorläufer Kants angesehen werden. Wohl übte Rousseau einen mächtigen Einfluß auf den Königsberger Denker, und dieser gesteht selbst, daß außer David Hume, der freilich nach einer ganz andern Seite hin auf ihn einwirkte, kein zeitgenössischer Schriftsteller ihn so tiefinnerlich ergriffen hätte, als Rousseau. Aber das gilt wesentlich von der großen und erhabenen Naturanschauung, und von der Innigkeit, mit der seine Seele sich in das Leben der Natur versenkte. Dann waren es insbesondere die politischen und pädagogischen Ideen des „Sozialkontrakt“ und des „Emile“ die, wie er selbst gesteht, sein Denken in diese Bahnen lenkten.“

Das Buch des Herrn Borgeaud gehört zu dem bekannten Genre der historischen „Rettungen“. An sich wären ja die Bestrebungen solcher „Reinwaschungen“ ganz löblich, wenn nur nicht die geschichtliche Wahrheit zuweilen darunter leiden würde. Wir haben in Deutschland die kühnsten Beispiele solcher Rettungen erlebt. Als Ed. Zeller in seiner gelehrten Monographie die schon im Alterthum so übel beleumdete Gattin des Sokrates als ein Muster von Sanftmuth darzustellen und die Hälfte der Schuld an dem häuslichen Unfrieden dem argen Treiben des nichts weniger als musterhaften philosophirenden Ehemannes zuzuschreiben sich bemühte, mochte man über den scharfsinnigen Versuch des berühmten Gelehrten verwundert gewesen sein, eine mehr als zweitausendjährige geschichtliche Tradition ihres anekdotenhaften Charakters zu entkleiden und den historischen Kern herauszuschälen. Aber leider fand das harmlose Beispiel, wie immer, Nachahmungen von unübersehbaren Dimensionen Wir erinern nur an die Adolf Stahr'schen Rettungen durch welche die weiblichen Scheusale aus

dem Julisch-Claudischen Kaiserhause jene Heroinnen der verbrecherischen Wollust, sittlich gerechtfertigt werden sollen.

Herr Charles Borgeaud, dem durch seine Beziehungen zu einigen alten Genfer Familien eine Anzahl noch nicht veröffentlichter Rousseau'scher Briefe, sowie andere unedirte Quellen zur Verfügung standen, hat nun von diesem günstigen Umstand einen Gebrauch gemacht, der wesentlich dem Zwecke seiner Arbeit dienen soll. Dieser Zweck ist aber kein anderer, als den Widerspruch zu heben, der den Literarhistorikern bisher so viel Kopfzerbrechen gemacht hat und welcher in der etwas unklaren Stellung Rousseau's zum Christenthum besteht. Wir wollen diesem Versuch einige Aufmerksamkeit widmen, da jenes Verhältniß thatsächlich ein bis heute noch viel umstrittenes und unaufgeklärtes ist.

Auch hier müssen wir wieder zur Hauptquelle der „profession de foi" des savoyischen Vikars im „Emile" zurückkehren. Der ganze zweite Theil dieses „Bekenntnisses" beschäftigt sich mit der Frage der geoffenbarten christlichen Lehre. Warum ist eine besondere Offenbarung nöthig, habe ich die natürliche Religion nicht schon in mir selbst gefunden? Er sieht den Zweck der besonderen Dogmen nicht ein, da sie weit entfernt, die Begriffe von dem „großen Wesen aufzuklären, sie nur zu verwirren scheinen und überdies bisher die Menschen stolz, unduldsam und grausam gemacht haben. Welche Beweise bringen die positiven Religionen für ihre Erzählungen, Offenbarungen und Lehren bei? Die Wunderthaten, d. h. die Durchbrechung des natürlichen Causalzusammenhangs der Dinge durch einen allmächtigen Willen. Solche Beweismittel könne er aber nicht anerkennen. Wenn er indeß von den Wundern und Wahrsagungen absehen und trotzdem annehmen wolle, diese Lehre stamme von Gott und trage das geheiligte Kennzeichen der Gottheit an sich und daß sie uns einen Gottesdienst und eine Sittenlehre mittheile, die den Eigenschaften angemessen sind, welche wir als unzertrennbar vom Wesen der Gottheit auffassen, dann müßten ihre Lehrsätze deutlich, lichtvoll sein und durch ihre Evidenz Jedermann sich einprägen. Nur so könnte die Unzulänglichkeit der natürlichen Vernunftreligion durch eine geoffenbarte Lehre ergänzt werden. Aber diese Untersuchung fällt zu Ungunsten der Offenbarung aus. „Alle meine Forschungen, gesteht der Vikar, sind aufrichtig gewesen. Aber da ich sah, sie wären erfolglos, sie stürzten mich in ein uferloses Meer, so habe ich meinen Weg wieder rückwärts genommen und habe meinen Glauben in seine ursprüngliche Gestalt eingeschlossen. Ich habe alle Bücher zugemacht und bin zum großen Buch der Natur zurückgekommen, aus dem ich lerne

ihren göttlichen Urheber kennen und ihm dienen" connaître et servir). Die Offenbarung betreffend, befände er sich in einer solchen Verwirrung der Vernunftgründe, daß er sie weder annehmen noch verwerfen könne Er verwerfe die Verbindlichkeit, sie anzunehmen, denn dieses könne er mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbaren. Er verharre in einem ehrerbietigen Zweifel (un doute respectueux). Das Ergebniß des „Bekenntnisses" ist also natürliche Religion und Skepsis in Betreff des Christenthums.

Dem gegenüber stehen nun eine ganze Reihe von Aussprüchen, die fast unzweifelhaft erscheinen lassen, daß Rousseau Offenbarung und Christenthum anerkannt habe. Schon gleich nach dem skeptischen Schlusse fügt derselbe Vikar ein Glaubensbekenntniß an, das mit Begeisterung die christliche Lehre erhebt. „D'ailleurs, beginnt er, je vous avoue que la majesté de l'Ecriture et surtout la sainteté de l'Evangile est un argument qui parle à mon coeur et auquel j'aurais même regret de trouver quelque bonne reponse." Er ist voller Bewunderung für die rührende Einfalt und die erhabene Größe der evangelischen Erzählungen, er stellt neben den sterbenden Sokrates das Bild des Gekreuzigten und findet die Gestalt Jesu unendlich schöner und göttlicher als die des griechischen Weisen. Ganz gut. Aber was hat das Ergriffensein von dem tragischen Märtyrertod des herrlichen Sohnes der Maria mit der Anerkennung der Beschlüsse der Concilien des 3. und 4. Jahrhunderts zu thun? Würde man jedoch die Beweiskraft solcher Herzensergießungen noch nicht sehr hoch stellen, so citirt der Verfasser andere Aussprüche, insbesondere aus den Briefen Rousseau's, die seine Anhänglichkeit an das Christenthum außer Zweifel setzen. So schreibt er in dem bekannten Sendschreiben an den Erzbischof von Paris: „Je tiens pour révélée toute doctrine, où je reconnais l'esprit de Dieu . . . . On ose dire que je rejette toute révélation, comme si c'était rejeter une doctrine que de la reconnaître, sujette à des difficultés insolables à l'esprit humain; comme si c'était la rejeter que de ne pas l'admettre sur le témoignage des hommes, lorsqu'on a d'autres preuves équivalents ou supérieures qui dispensent de celle-là" . . . . . ,
Aber wir haben bei Rousseau gar sehr seine Bewunderung für die ethischen und menschlichen Lehren Christi von dem Glauben an Offenbarung nnd Dogmen zu unterscheiden. „Si je me détermine pour la révélation, heißt es in demselben Sendschreiben, c'est parceque mon coeur m'y porte . . . . . mais ce n'est pas parceque je la vois démontrée. car très-sûrement elle ne l'est pas à mes yeux." Und endlich am Schlusse des Briefes: „Monseigneur, je

suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Evangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des pêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ."

Sind in diesem Sinne nicht auch Lessing, Herder, Göthe und Schiller die Schüler Christi gewesen, und wenn wir uns wahre Christen nennen, in welchem andern Sinne könnten wir es sein? Wir sehen also die Nothwendigkeit dieses ganzen künstlichen Interpretationsversuchs, der in der genannten Schrift mit einem großen literarischen Apparat unternommen wird, gar nicht ein. Die Analogie mit Kant's sogenannter theoretischer und praktischer Vernunft trifft hier noch viel weniger zu als in dem ersten Theile des Bekenntnisses des savoyischen Vikars.

Das non plus ultra von Geschraubtheit und Künstlichkeit im Interpretiren seines Helden leistet der Verfasser in Bezug auf das bekannte achte Kapitel des vierten Buches des Sozialkontraktes, das Rousseau selbst: „De la religion civile" genannt hat. Es handelt sich hier um das Verhältniß des Staates zur Religion der Bürger und um die Grenzen, welche zwischen den Functionen beider zu ziehen sind. Rousseau unterscheidet nach einem historischen Ueberblick über die Geschichte der Religionen drei Arten derselben: die Religion des Priesters, die des Bürgers und die des Menschen. Die erste umfaßt die Theokratien, wie die ostasiatischen Religionen und die des katholischen Christenthums. Da sie dem Menschen zwei Gesetzgeber, zwei Oberhäupter und zwei Vaterländer gibt und verhindert, daß ein Staatsangehöriger gläubig und zugleich Bürger sein kann, so ist diese Religionsform zu verwerfen. Die Religion des Bürgers ist diejenige der antiken Völker; sie ist die Religion eines bestimmten Landes, dem sie seine eigenen Schutzgötter gibt. Diese Religionsform hat ihre guten wie ihre schlechten Seiten. Die erstere, insofern sie durch Vereinigung des Dienstes des Staates und der Gottheit dem Patriotismus günstig ist, die letztere insofern sie, auf Irrthum und Lüge begründet, das Volk leichtsinnig, abergläubisch, grausam und intolerant macht. Die Religion des Menschen endlich ist die erhabene Religion des Evangeliums: „La religion de l'homme ou le Christianisme, non pas celui d'anjourd'hui, mais celui de l'Evangile, qui en est tout-à-fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu se reconnaissent tous pour frères et la société, qui les unit ne se dissout pas même à la mort."

Ueber die Abgrenzung der Beziehungen zwischen Staat und Religion, von denen jener sich nur insofern in die Angelegenheit der letzteren mischen darf, als das praktische Handeln des Religions-

bekenner in das Bereich seiner Thatigkeit fällt, sagt Rousseau: „Il import bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres, qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui.“ Nun nimmt die Sache bei Rousseau eine andere Wendung. Damit der Staat eine Gewähr habe, daß die Bürger der Staatsordnung und dem Staatswohl gemäß handeln, verlangt er ihrerseits die Annahme bestimmter Grundsätze, deren Feststellung Sache des Souverains — also im Rousseau'schen Sinne der einstimmigen Gesammtheit der Staatsbürger — ist und die dem Verhalten der Einzelnen gegen den Staat und gegen einander zu Grunde liegen sollen. Diese Bestimmungen, welche er „profession de foi purement civile“ nennt, sind: „L'existence de la Divinité puissance, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul: c'est l'intolérance.“ Aber es ist offenbar, daß das letzte Wort „intolérance“ in direktem Widerspruch mit den vorangegangenen Bestimmungen steht. Eine Staatsmajorität, die die Annahme jener wesentlichsten Sätze der natürlichen Religion zur Pflicht macht, handelt selbst so sehr gegen die „tolérance“, daß sie gar nicht das Recht hat, sie dem Einzelnen an's Herz zu legen. Ja, Rousseau geht bekanntlich noch weiter. Er gibt dem Staat das Recht, denjenigen zu verbannen, der jene Grundsätze nicht öffentlich anerkennen will. „Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi devant le magistrat et d'en reconnaitre expressément tous les dogmes, si quelqu'un ne les reconnait pas, qu'il soit retranché de la cité.“ Indeß soll er noch sein Hab und Gut mitnehmen dürfen („mais qu'il emporte paisiblement tous les biens.“). Ja man traut seinen Augen kaum, wenn man bald darauf in demselben Kapitel des „Sozialkontrakts“ liest: „Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort.“ Hier hilft nun kein Deuteln, das hat Jean Jacques Rousseau geschrieben. Der Satz fehlt in keiner Ausgabe des „Sozialkontrakts“ und steht in so enger Beziehung zum Inhalt dieses Kapitels, daß er eigentlich nur als die nothwendige Konsequenz der vorangehenden Grundsätze erscheint. Diese Worte starren Einen an wie geschliffene Dolche, und doch rühren sie von demselben Schriftsteller her, der einst an Frau von Epinay schrieb: „A mon

avis le sang d'un seul homme est d'un plus grand prix que la liberté de tout le genre humain."

Wir stehen hier vor einem Räthsel, welches durch alle bisherige Interpretationskunst und auch durch diejenige des Herrn Borgeaud nicht aufgelöst wird. Rousseau soll diesen starken Ausdruck der — stilistischen Abrundung wegen gebraucht haben! Beachtenswerther ist die Bemerkung des Verfassers, daß Rousseau, um das Eindringen einer materialistischen Moral in den Staat zu verhindern, in diesen Grundsätzen mehr präventive, gewissermaßen „polizeiliche" Maßregeln habe feststellen wollen. Borgeaud unterstützt seine Ansicht durch Citirung einer Stelle aus dem Sendschreiben an Voltaire, worin Rousseau allerdings von einem „Code moral ou espéce de profession de foi civile" spricht, wobei er aber auch hinzufügt: „qui contint positivement les maximes sociales, que chacun serait tenu d'admettre." Also eine Staatsreligion, die zugleich den Glaubenszwang in optima forma in sich schließt. Die Härte und Verwerflichkeit dieses Rousseau'schen Standpunktes wird auch nicht dadurch gemildert, daß er das Hereinbrechen des Chaos von der praktischen Durchführung der von ihm bekämpften Ideen des zeitgenössischen Materialismus erwartete.

Aber wäre es nicht dem Geiste des Rousseau'schen Denkens entsprechender, statt aller beschönigender Deutungen die Sache so zu nehmen, wie sie nun einmal ist? Der „Sozialkontrakt" ist eine aus der Idee der ursprünglichen persönlichen Freiheit fließende Staatslehre, die in ihren einzelnen Theilen durchaus logisch und konsequent ist. Es ist jedenfalls diejenige unter den Arbeiten Rousseau's, in der die strengste Systematik durchgeführt ist. Die Allmacht der Volkssouverainetät erzeugt die Machtfälle des Staatsganzen. Und um den Staatszweck durchzuführen, darf dieses Staatsganze nichts von seiner Allmacht vergeben. So wird auch die zum Staatszweck gehörende Sphäre in die Machtvollkommenheit des Staates fallen und wird sich so die Befugniß beilegen, den Bürgern ein System von religiösen und moralphilosophischen Begriffen vorzuschreiben. Der Fehler liegt hier in der starren logischen Konsequenz und in der Verwechselung von moralischen Handlungen und religiösen Meinungen der Bürger.

Wie wir schon oben andeuteten, haben Rousseau's religiöse Ideen mit ihm selbst eine Reihe von Wandlungen durchgemacht. Und so sehen wir auch, daß er später zu ganz anderen Resultaten gelangt. Wer könnte ohne innerste Zustimmung die folgende Stelle aus den „Lettres de la Montagne" lesen: „Ceux qui ont voulu faire du christianisme une religion nationale, et l'introduire comme

partie constitutive dans le système de la législation, ont fait par là deux fautes nuisibles, l'une à la religion, et l'autre à l'état. Ils se sont écartés de l'esprit de Jésus-Christ, dont le règne n'est pas de ce monde; et mêlant aux intérêts terrestres ceux de la religion, ils ont souillé sa pureté céleste, ils en ont fait l'arme des tyrants et l'instrument des persécuteurs."

Ob Rouſſeau wirklich ein gläubiger Chriſt im Sinne der Schweizer Hochkirchlichen geweſen ſei, das nachzuweiſen, dürfte ſchwerlich gelingen. Aber er war mehr als dieſes: er war das Herz und das Gewiſſen des Jahrhunderts und nach mehr als hundert Jahren hören wir noch in den Bewegungen und Wallungen unſerer Zeit den rhmytiſchen Nachklang der Pulsſchläge jenes großen Herzens.

D'Alembert.

D'Alembert.

Ein Gedenkblatt zum 100jährigen Todestag desselben.

(27. Oktober 1883.)

Immer mehr entschwindet dem heutigen Geschlechte das Andenken an jene bahnbrechenden Geister des 18. Jahrhunderts, welche man als die Vorläufer der großen französischen Revolution zu bezeichnen pflegt und die daher als die wahren Lichtbringer auch für die Kultur und Aufklärung unserer Zeit noch ihre Geltung haben. Was Rousseau und Voltaire für die geistige Befreiung der Menschheit aus den Fesseln weltlicher Despotie und kirchlicher Hierarchie geleistet haben, ist zwar in den Annalen der Geschichte mit unauslöschlichen Zügen eingetragen, aber die Interessen und Kämpfe der Gegenwart nehmen unsere Aufmerksamkeit so sehr in Anspruch, daß wir nur schwer den Blick auf die Verdienste jener Männer noch zu richten vermögen.

Zu denjenigen Schriftstellern aber, welche an der gewaltigen Herkulesarbeit einer reinigenden und läuternden Aufhellung ihres Jahrhunderts den meisten Antheil hatten, gehört unzweifelhaft d'Alembert, der berühmte Mathematiker und Mitherausgeber der großen „Encyklopädie," jenes Riesenwerkes, welches einst der Sammelpunkt aller bedeutenden und freien Geister der Zeit, aber auch das unerreichte Vorbild für alle späteren encyklopädischen Unternehmungen wurde.

Jean le Rond d'Alembert wurde zu Paris am 16. November 1717 geboren. Diese Annahme ist die wahrscheinlichste. Unzweifelhaft steht der Tag seiner Geburt nicht fest, da d'A. ein Findelkind ist, das in der Nähe der Notre-Dame-Kirche aufgelesen wurde. Doch hat sich später der Schleier seiner Abkunft gelüftet.

Man weiß, daß d'Alembert der Sohn der Frau von Tencin, einer durch Geist und Schönheit ausgezeichneten Dame, und des Generals Destouches war. Der Fürsorge des letzteren verdankt er auch die sorgfältige Erziehung, die ihm zu Theil ward. Schon früh zeigte der Knabe außerordentliche geistige Anlagen, insbesondere eine Fassungskraft für mathematische Begriffe, die seine Lehrer am Collége Mazarin in Erstaunen setzte. Nach Absolvirung des Gymnasiums ließ er sich in die rechtswissenschaftliche Fakultät der Pariser Universität inskribiren, lag jedoch fast ausschließlich mathematischen Studien ob. Nachdem er indeß seine Rechtsstudien beendet hatte und Advokat geworden war, waren es vorzugsweise Mathematik und Physik, denen er mit außerordentlichem Eifer, aber ohne Plan und Methode sich widmete. Er hat sich später in einem „Memoire," in der er eine Art Selbstbiographie gab, über diese Studien in folgender Weise ausgesprochen: „Sans maître, presque sans livres et sans même avoir un ami qu'il pût consulter dans les difficultés qui l'arrêtaient, il allait aux bibliothèques publiques; il tirait quelques lumières générales des lectures rapides qu'il y faisait, et, de retour chez lui, il cherchait tout seul les démonstrations et les solutions; il y réussissait pour l'ordinaire; il trouvait même souvent des propositions importantes qu'il croyait nouvelles et il avait eusuite une espèce de chagrin, mêlée pourtant de satisfaction, lorsque il les retrouvoit dans les livres qu'il n'avait pas connus." Als die erste Frucht dieser Studien trat er sehr bald mit einer Reihe von Arbeiten hervor, welche wesentlich mechanische und statische Probleme behandelten. Wie hervorragend dieselben gewesen sein müssen, geht daraus hervor, daß die Akademie der Wissenschaften, der dieselben vorgelegt wurden, kein Bedenken trug, den kaum 23jährigen Verfasser in die Zahl ihrer Mitglieder aufzunehmen, eine Ehre, welche seit dem Bestehen dieser Körperschaft keinem so jugendlichen Gelehrten zu Theil wurde.

Dieser ungemeine Erfolg seiner ersten Arbeiten war nur geeignet, d'Alembert zu weiteren Forschungen anzufeuern. Nach etwa drei Jahren (1743) veröffentlichte er seinen „Traité de dynamique" und als Fortsetzung desselben bald darauf den „Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides", zwei epochemachende Werke innerhalb der mathematischen Physik, welche sofort seinen Namen weit über Frankreich hinaus berühmt machten und ihn den ersten Mathematikern und Physikern aller Jahrhunderte würdig beigesellten. Alle Akademien und gelehrten Gesellschaften Europas beeilten sich, d'Alembert das Mitgliedsdiplom zuzustellen. Die

Pariſer Salons, damals der Sammelpunkt aller hervorragenden Schriftſteller und Gelehrten, ſowie alles deſſen, was an Rang und Reichthum, an Geiſt und Schönheit hervorragte, waren ſtolz darauf, wenn d'Alembert einmal in dieſen glänzenden Verſammlungen ſich ſehen ließ. Denn bei alledem blieb er der ſchlichte, einfache Gelehrte, der die große Welt mit ihren Zerſtreuungen und ihrem glänzenden Schein, ſo oft er nur konnte, gänzlich mied. Es mag hier erwähnt werden, daß er, ſchon ein berühmter Mann, immer noch bei der armen Frau wohnte, die ihn erzogen hatte. Erſt die Rückſicht auf ſeine Geſundheit veranlaßte ihn ſpäter ſeine Wohnung zu wechſeln.

Mit großer Hingebung betheiligte ſich um dieſe Zeit d'Alembert an den Arbeiten, welche auf die Ergänzung und Vervollſtändigung der Entdeckungen Newtons über die Bewegungsgeſetze der Weltkörper gerichtet waren. Insbeſondere beſchäftigten ihn diejenigen Fragen und Probleme, welche ſich auf die gegenſeitigen Anziehungen und Störungen der Planeten in ihrer elliptiſchen Bewegung um die Sonne bezogen. Er hat dieſen ſchwierigen Unterſuchungen über zehn Jahre ſeines arbeitsvollen Lebens gewidmet, bis er die Reſultate derſelben in dem dreibändigen Werke „Recherches sur différents points du système du monde“ (Paris 1754—56) der Welt vorlegen konnte. Wie er in den erſtgenannten Arbeiten bahnbrechend für die mathematiſche Phyſik wurde, ſo war er es hier für die phyſikaliſche Aſtronomie.

. Bis dahin waren die exakten Naturwiſſenſchaften der bedeutſame, aber doch feſtumgrenzte Kreis, innerhalb deſſen der Geiſt dieſes Forſchers ſich bewegte. Mit dem Jahre 1751 wird der Schauplatz ein weiterer, nachdem er im Verein mit Diderot die Redaktion jenes großen encyklopädiſchen Werkes „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ (29 Bde.) übernommen hatte, welches einen ſo weit reichenden Einfluß auf die wiſſenſchaftlichen, politiſchen und religiöſen Anſchauungen des 18. Jahrhunderts gewinnen ſollte. Die Herausgeber und Mitarbeiter, zu denen die erſten Geiſter Frankreichs zählten, waren ſich von vornherein bewußt, welchen gewaltigen Kampf ſie mit dieſem literariſchen Unternehmen einleiteten. Natürlich erweckten ſie ſich überall Feinde und alle diejenigen, welchen dieſes neue Licht unbequem wurde, verſchworen ſich, dieſes Werk und ihre Verfaſſer zu bekämpfen. Aber alle Anſtrengungen der Wächter ſtaatlicher und kirchlicher Autorität waren vergeblich. Wie ein unaufhaltſamer Strom flutheten die großen Ideen und freien Anſchauungen von hier aus in alle Kreiſe der Nation: ſo

waren die „Encyklopädisten“ die größte geistige Macht Frankreichs geworden.

Neben dem feinfühligen und gelehrten Diderot, welchem das literarisch-historische und ästhetische Gebiet oblag, war der energische und geistesscharfe d'Alembert die eigentliche leitende Kraft der Redaktion. Er war der Verfasser der meisten Artikel rein mathematischen und philosophischen Inhalts. Von ihm rührt auch die berühmte Einleitung („Discours préliminaire“) zu dem Werke her, welche einen Umfang von zwanzig Bogen hat und welche nach einem sehr eigenartigen und geistvollen Plane eine Entwickelungsgeschichte des Geistes der Menschheit giebt. Man würde sehr irren, wenn man hier eine Art Geschichte der Wissenschaften und der menschlichen Gesellschaften suchen wollte. Wohl sind diese beiden Gesichtspunkte in jener Einleitung auch vertreten; aber der Gesammtplan, nach welchem das große Gemälde der menschlichen Kulturentwickelung entworfen ist, geht nicht blos in eine historische Betrachtung auf. Vielmehr präsentirt er sich etwa so, wie wenn d'Alembert jene Entwickelung der Menschheit aus dem Gesichtspunkt eines Gesammtsystems der wissenschaftlichen Weltanschauung seiner Zeit betrachtet hätte. Daß er sich hierbei das „Novum Organon“ des Baco von Verulam zum Vorbilde genommen habe, gesteht er selbst ein. Diesem Umstande verdankt d'Alembert die Eintheilung der gesammten Wissenschaften in drei große Gebiete, welche den drei Hauptkästen des menschlichen Geistes entsprechen sollten: dem Gedächtniß (mémoire), der Vernunft (raison) und der Phantasie (imagination). Es bleibt unerklärlich, wie d'Alembert dieses psychologische Princip erwählen konnte, wenn wir nicht annehmen wollten, die gewaltige Autorität eines Bacon habe ihm imponirt. So anziehend daher diejenigen Excurse sind, welche sich auf die historische Entwickelungsgeschichte des Geistes der Menschheit beziehen, so wenig wird die encyklopädische Gliederung der Wissenschaften und Künste der heutigen Kritik Stand halten können. Wo giebt es einen wissenschafflichen Zweig, der sich nur auf die Thätigkeit einer einzelnen Geisteskraft reduciren ließe? Die Folge ist auch ein fortwährendes Durcheinander der heterogensten Gebiete: so z. B. ist die Beredsamkeit unter die Naturwissenschaften eingereiht, und die Naturgeschichte unter die Hauptrubrik der historischen Wissenschaften untergebracht, eine Verwirrung, welche nur aus dem Wunsche d'Alemberts zu erklären, das psychologische Eintheilungsprincip consequent durchzuführen.

Was aber jene Einleitung, die später noch in besonderem Abdruck erschien, sehr auszeichnet, ist der gedrungene, kräftige und

energiſche Stil derſelben: wie in Stein gehauen ſind dieſe klaren Sätze, dieſe ſcharf umgrenzten Perioden. Nirgend iſt ein Ueberwuchern des bildlichen Ausdrucks ſichtbar, ſelbſt da, wo wir zuweilen wünſchten, der Verfaſſer verließe einmal ſeine ernſte Haltung und erginge ſich hin und wieder auf den Pfaden der poetiſchen Metapher. Sagt er ja ſelbſt: „On ne saurait, rendre la langue de la raison trop simple et trop populaire.“ Trotz dieſer keuſchen Bildloſigkeit iſt d'Alemberts Diktion jedoch niemals nüchtern und kahl. Dieſes gilt insbeſondere von denjenigen ſeiner Schriften, in denen er philoſophiſche und literariſche Fragen von allgemeinerem Inhalt behandelt hat. Hier weiß er immer zu intereſſiren und zu feſſeln.

D'Alembert hatte ſich im Jahre 1757 von der Redaktion der Encyklopädie zurückgezogen. Seit dieſer Zeit nahm neben ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten, welche er meiſt in Form von monographiſchen „Memoires“ in der Akademie zur Vorleſung brachte und die er noch bei Lebzeiten ſammelte („Opuscules mathématiques“ 8 Bde. Paris 1761—80), ſeine Schriftſtellerei auf philoſophiſchem und literariſchem Gebiete eine immer größere Ausdehnung an. Hier treten die Vorzüge ſeines Geiſtes nicht minder als die ſeines Herzens erſt ganz zu Tage. Unterſucht man den Umfang der Objekte, worüber d'Alembert ſchrieb, ſo iſt man erſtaunt, daß außer den Literaturfragen keines der großen ſittlichen und humanitären Probleme exiſtirte, welches dieſes wahrhaft reformatoriſche Zeitalter aufwarf und das nicht von dieſem Schriftſteller in der ihm eigenthümlich kritiſch ſcharfen Weiſe behandelt worden wäre. Hierbei aber überwiegt doch der Mathematiker in ihm, inſofern er nirgends die Klarheit, Ruhe und Beſonnenheit des naturwiſſenſchaftlichen Denkers aufgiebt. Dieſen Charakter zeigt auch der Stil ſeiner Schriften, die weder den Eſprit und den beißenden Sarkasmus Voltaires, noch die hinreißende Gewalt der Beredſamkeit Rouſſeaus haben.

Verſuchen wir eine gedrängte Ueberſicht über die literariſchen Arbeiten d'Alemberts, ſo finden wir in der Geſammtausgabe ſeiner nichtwiſſenſchaftlichen Schriften, welche im Jahre 1805 im Umfange von 18 Bdn. unter dem Titel „Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires“ zu Paris erſchienen ſind, zunächſt eine Anzahl Arbeiten, welche wir ſofort ausſcheiden können, da ſie wenig Charakteriſtiſches für die ſchriftſtelleriſche Eigenart d'Alemberts enthalten. Es gehören hierher die ſechs Bände umfaſſenden „Eloges“, Gedächtniß- und Lobreden, welche er in der Akademie gehalten hatte, als deren Sekretär er ſeit dem Tode Duclos' (1772) fungirte.

Ohne oratorische Meisterwerke zu sein, haben diese Reden doch auch nicht das konventionelle, panegyrische Gepräge, welches diesen akademischen Prunkstücken sonst eigen zu sein pflegt. Vielmehr zeichnen sie sich durch objektive Haltung und freimüthige Kritik aus. Es sind also immerhin werthvolle Beiträge zur Geschichte des französischen Geistes, soweit er in dieser gelehrten Körperschaft zur Erscheinung gelangte. Wir nennen hier nur die Reden über Bossuet, Fénelon, Boileau, Destouches, Fléchier, Massillon, Lord Maréschall, Abbé de Prade u. A.

Aus den eigentlichen literarischen Schriften heben wir zunächst diejenigen heraus, welche sich mit ästhetischen Fragen beschäftigen, wie seine „Réflexions sur la poésie", „Réflexions, sur l'éloquence", „Observations sur l'art de traduire", seine Essays „Sur la musique", und „Sur la liberté de la musique". (Er hatte sich sehr eingehend auch mit der musikalischen Theorie beschäftigt, wie seine „Elements de musique théorétique et pratique, suivant les principes de M. Rameau" zur Genüge beweisen.) Bemerkenswerth ist auch seine „Dissertation sur le goût", eine ästhetische Untersuchung aus seinen späteren Jahren, in der der Einfluß der englischen Aesthetiker, wie Pope und Burke, nicht zu verkennen ist. Ferner dürften noch seine „Réflexions sur l'histoire" zu erwähnen sein, da er hier eine Art Theorie der Geschichtschreibung mit besonderer Beziehung auf die formellen und stilistischen Erfordernisse des Historikers versucht. Am höchsten stellt er in dieser Beziehung Tacitus, von dem er auch einzelne Bruchstücke in der Uebersetzung mittheilt. Eine durchgeführte ästhetische Theorie wird man in allen diesen Schriften schwerlich finden. Aber sie bieten doch sehr bemerkenswerthe Gesichtspunkte und Gedanken voll Kraft, Tiefe und Fülle dar. Ein gewisser Gegensatz zu den rein formalistischen Anschauungen Boileaus indeß tritt überall hervor, so z. B. in der Verwerfung der Ode, deren leeres Pathos und falsche Erhabenheit er geißelt. Oder wenn er alle Definitionen der Beredsamkeit verwirft und sie bestimmt als die Kraft schnell in der Seele des Zuhörers jene tiefe Empfindung, von welcher der Redner erfüllt ist, hervorzurufen. („Le talent fait passer avec rapidité et imprimer avec force dans l'âme des autres le sentiment profond, dont on est pénétré.")

Man würde d'Alembert überschätzen, wenn man ihn in Bezug auf seine philosophischen Schriften zu den hervorragenderen Denkern des 18. Jahrhunderts zählen wollte. Das konnte er schon deshalb nicht sein, weil ihm die Originalität in der Philosophie abging; denn hier lehnte er sich wesentlich an den Engländer John

Locke an, der unter den maßgebenden Geistern des damaligen Frankreich die meisten Anhänger besaß. Seine philosophischen Ansichten hat d'Alembert in dem „Essai sur les éléments de philosophie“ niedergelegt, welche Schrift so zu sagen auf Anregung Friedrichs des Großen entstanden ist. Es ist im ganzen ein auf die Voraussetzungen Lockes gegründeter Empirismus, dem er hier huldigt; eine Erfahrungsphilosophie, deren Methode in der Forderung gipfelt, daß man auf dem Wege zu der höchsten Wahrheit vom Bekannten zum Unbekannten (du connu à l'inconnu) vorschreite, und daß man sich hierbei auf eine kleine Zahl unzweifelhafter Wahrheiten beschränke (se borner à un petit nombre des vérités incontestables). Dieser Empirismus ist bei d'Alembert nicht ohne aprioristischen Beigeschmack, wie manche unter den verschiedensten Wendungen vorkommenden Aeußerungen beweisen: „Le vrai en métaphysique ressemble au vrai en matière du gout; c'est un vrai dont tous les esprits ont le germe en eux mêmes, ne font auquel la pluspart parvient pas d'attention, mais qu'ils reconnaissent dès qu'on le leur montre. Il semble que tout ce, qu'on apprend dans un bon livre de métaphysique, ne soit qu'une espèce de réminiscence de ce que notre âme a déjà su.“ Klingt dieses nicht an Plato und seine „Wiedererinnerung der Seele“ an? Zu den materialistischen Anschauungen einiger seiner Zeitgenossen wie des Baron von Holbach und des Mediciners de la Mettrie nahm er eine mehr skeptische Stellung ein. So wenn er z. B. in dem Seelenproblem einerseits aus der Verbindung der Theile im Organismus auf eine bewußte Intelligenz schließen zu müssen behauptet, andrerseits das Verhältniß dieser Intelligenz zur Materie ihm ganz und gar unfaßbar erscheint, da wir weder von dem Wesen der Materie noch des Geistes eine irgendwie deutliche Vorstellung besitzen können. Doch meint er in Bezug auf die Behauptung einer ewigen Fortdauer dieses seelischen Princips, „que la philosophie fournit des arguments pressants de la réalité d'une autre vie“. Freilich unterschätzt er nicht das Gewicht der Gegengründe, welche man gegen die Unsterblichkeit der individuellen Seele seit Plato vorgebracht hat. Schließlich entscheidet er sich jedoch mit Pascal dahin, „que la religion seule empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une énigme.“

Seine Stellung zur Religion weicht im wesentlichen wenig ab von der der übrigen Encyklopädisten. Er ist Anhänger der Principien der natürlichen Religion und der religiösen Moral, wie sie von den englischen Deisten aufgestellt wurden: d. h. Gegner aller Orthodoxie und abgesagter Feind aller kirchlichen Hierarchie.

Doch ist seine Polemik gegen die letztere bei Weitem maßvoller, als die Voltaires. Selbst in seiner mit äußerster Schärfe gegen die Jesuiten gerichteten Anklage: „De la destruction des Jésuites en France“ kann er doch nicht umhin, die außerordentlich große Zahl hervorragender Talente zu betonen, welche dieser Orden aufweist und durch welche er sich in vielen Gebieten der Wissenschaft wirkliche Verdienste erworben hat. „Aucune société religieuse,“ sagt er, „ne peut se glorifier d'un aussi grand nombre d'hommes célèbres dans les sciences et dans les lettres.“ Dagegen macht sich in seinen vertrauten Briefen sein Haß gegen die allmächtige Kirchengewalt mit ihrem Beherrschen der Geister und der Herzen in ganz anderer Weise Luft. In einem Briefe an Voltaire vom 30. August 1762 heißt es: „L'air qu'on respire en France me fait supporter l'air du fanatisme, dont on voudrait l'infecter et je pardonne à la morale en faveur de la physique“ . . . . . „Il faut faire dans ce pays-ci comme en temps de peste, prendre les précautions convenables, et ensuite aller son chemin et s'abandonner à la Providence, si Providence il y a“.

Ueberhaupt kann man den eigentlichen Menschen d'Alembert am besten aus seinen Briefen kennen lernen. Seine „Correspondance“ nimmt einen guten Theil in der Gesammtausgabe seiner Schriften ein. Bemerkenswerth ist sein Briefwechsel mit Friedrich dem Großen, welcher von Bastien im Jahre 1821 publicirt wurde. Derselbe ist sehr interessant und gehaltvoll. Der König hatte d'Alembert nach dem Tode des Herrn von Maupertuis (1759) die Präsidentschaft der Berliner Akademie der Wissenschaften angeboten; aber vergeblich. D'Alembert schlug diese ehrenvolle Stellung aus; Friedrich jedoch setzte ihm eine lebenslängliche Pension aus. Das Anerbieten der Zarin Katharina von Rußland, Erzieher ihrer Söhne zu werden, lehnte er mit dem Bemerken ab, daß seine schwache Körperkonstitution das nordische Klima nicht vertragen könnte. Bei aller Ergebenheit jedoch, die er in seinen Briefen an fürstliche und andere hochgestellte Persönlichkeiten zeigt, hat niemals ein Gelehrter oder Schriftsteller mehr die Würde der Wissenschaft und der Literatur zu wahren gewußt als d'Alembert. Gegenüber dem devoten und byzantinischen Verhalten mancher seiner akademischen Kollegen, gegenüber der unwürdigen Schützlingsrolle, die so viele Männer von der Feder unter gnädiger Patronage Hochgestellter spielten, erhebt er in der Schrift „Sur les gens des lettres“ seine zürnende Stimme. Was er für die geistigen Arbeiten verlangt, ist vor allem: Unabhängigkeit (liberté) nach

außen wie nach innen. Jenes gewährt die ihnen zukommende gesellschaftliche Stellung, dieses die ihnen nothwendige ideale Freiheit, die Freiheit des Gedankens: goldene Worte, die auch heutzutage noch ihren Werth haben, wie überhaupt dieses in einer männlichen und freimüthigen Sprache geschriebene Werk noch jetzt sehr lesenswerth ist.

Dieser Freimuth, der auch sonst in seinen Schriften herrscht, hat ihm freilich viele Gegner zugezogen, die in ihren Angriffen und Repliken vor den rohesten Mitteln nicht zurückscheuten. So warf ihm einer seine uneheliche Geburt vor! D'Alembert jedoch war kein Freund solcher Diskussionen und niemals hat ein Schriftsteller von so vielseitiger literarischer Produktion so wenig sich in Polemik eingelassen wie er. Eine einzige Ausnahme bildet der berühmt gewordene Streit mit Rousseau wegen seines Artikel „Genf" im 7. Bande der Encyklopädie. Der an sich unerhebliche Fall hatte indeß eine weittragende Wirkung. Gab er ja doch Rousseau die Anregung zu seinem berühmt gewordenen Sendschreiben an d'Alembert, einer der geistvollsten und formvollendetsten Schriften des Einsiedlers von Montmorency.

Die letzten Lebensjahre d'Alemberts waren durch ein schmerzhaftes körperliches Leiden getrübt, das sich immer mehr steigerte und zu dessen Beseitigung durch eine Operation ihm der Muth fehlte. Er erlag dieser Krankheit (dem Blasenstein) am 29. Oktober 1783. Kein Geringerer als Marquis de Condorcet, gleich ihm ein hervorragender Mathematiker und Schriftsteller zugleich, hielt ihm die Gedächtnißrede in der Akademie. Indem er die Verdienste des Todten um die Wissenschaft wie um die Freiheit des Gedankens betonte und ihn einen der Wenigen nannte, welche den Geist einer neuen Zeit heraufführten, mochte der Redner nicht ahnen, daß er selbst grade nach 10 Jahren dieser großen Bewegung, deren Herannahen er ahnungsvoll voraus sah, zum Opfer fallen würde.

Die spätere Zeit hat dem Forscher d'Alembert ungetheilte Bewunderung zu Theil werden lassen, der Schriftsteller d'Alembert jedoch hat sich wie so viele der Männer der Aufklärung manchen Tadel gefallen müssen. Am Gerechtesten noch beurtheilt ihn La Harpe, dessen Kritik sonst die Männer der Encyklopädie am schärfsten trifft. D'Alembert, sagt er, avait de la malice dans l'esprit, et de la bonté dans le coeur. Allerdings war er gefürchtet, weil der Schärfe und Unwiderstehligkeit seiner Gründe kein Gegner Stand halten konnte. Dieß dauerte aber nur so lange, als der Mann der freien und großen Principien sprach, der die Unerbittlichkeit des Naturgesetzes auch auf die Anforderungen

übertrug, die er an die menschliche Gesellschaft und ihre sittliche Institutionen stellte. Wer aber an sein Gefühl appellirte, konnte keinen wärmern, zartfühlendern und rücksichtsvollern Menschen finden als d'Alembert. Es gab keinen besseren Collegen, keinen treuern, hingebendern Freund als er war. Ueber sein Herzens- und Liebesleben giebt seine Correspondenz wenig Auskunft. Doch wissen wir, daß er lange Jahre eine tiefe Neigung für die geistvolle und zartfühlende Lespinasse in sich trug. Sie war lange Zeit die Seele der kleinen aber ausgewählten Gesellschaft, welche sich von Zeit zu Zeit in der bescheidenen Wohnung ihres Freundes versammelte. So stellt sich nach hundert Jahren noch das Bild dieses großen Gelehrten und Schriftstellers als ein solches dar, neben dessen strengen, männlichen und großen Zügen, die unsere Bewunderung beanspruchen, auch die echt menschlichen nicht fehlen.

Emerſon.

Ralph Waldo Emerson.

Ein amerikanisches Philosophenportrait.

Kurz nach dem Dahinscheiden Longfellow's, des größten amerikanischen Dichters der Gegenwart, ist ihm sein langjähriger Freund Ralph Waldo Emerson, ein hervorragender philosophischer Schriftsteller, im Tode gefolgt. Er hat ein Alter von fast 79 Jahren (geboren 25. Mai 1803 zu Boston) erreicht, aber den Ruhm eines geistvollen und originellen Denkers genoß er schon in seinem Vaterlande seit einem halben Jahrhundert. Denn so lange ist es beinahe her, daß er sein philosophisches Erstlingswerk, welches ihm sofort einen Namen machte, erscheinen ließ. „Nature“ (Boston 1839), eine an tiefen Ideen und glänzenden Antithesen reichhaltige Schrift, ließ ihn als einen Anhänger der deutschen Naturphilosophie erscheinen: aber seine folgenden Arbeiten, welche er in rascher Aufeinanderfolge edirte („Essays“, denen bald eine zweite Serie „Essays“ folgten), zeigen zwar überall noch einen mystischen Untergrund, ein durchgehendes Element der Inspiration, ihr Inhalt indeß besteht mehr aus Fragen und Problemen der Socialethik und Geschichtsphilosophie. Und hier zeigt sich Emerson vielfach als einen Geistesverwandten Thomas Carlyle's, in dessen eigenthümliche Geschichtsauffassung er sich gern vertiefte, und für dessen Person er die größte Bewunderung hegte. Wie er denn auch in den vierziger Jahren während seines mehrmaligen Aufenthaltes in England dem berühmten englischen Historiker persönlich nahe trat. Doch würden wir fehlgehen, wollten wir Emerson als einen Schüler Carlyle's bezeichnen. Gewiß war jener Begriff des geschichtlichen Heroenthums, welcher den Mittelpunkt der ganzen sittlichen Weltanschauung und den Maßstab der historischen Beurtheilung in den Schriften des Engländers bildet, auf den transatlantischen Freund von nachhaltiger Wirkung. Doch während Carlyle vermöge seines Prin-

cips von der Alleinberechtigung des Heldenthums in der Geschichte der Menschheit immer mehr zum Panegyriker militärischer Eroberungen und kriegerischen Ruhms ward nnd von hier aus allmählig sogar zu politischen Grundsätzen gelangte, die ihn zum Vertheidiger aristokratischer Vorrechte machten, sehen wir Emerson den entgegengesetzten Weg nehmen. Wie ein rother Faden zieht sich durch alle seine historischen Betrachtungen, Reden und Essays der Gedanke, daß in jedem Menschen die Keime eines Genies stecken, und daß es zu ihrer Entdeckung nur der günstigen Umstände bedürfe. Aber aus dieser echt demokratischen Prämisse kann der Amerikaner nur demokratische Folgerungen ziehen, und Emerson wäre nicht der gefeierte Liebling unter den wahrhaft Gebildeten seiner Nation geworden, wenn er in jener Idee nicht den eigentlichen springenden Punkt in der Seele seines Volkes zum Ausdruck gebracht hätte. Und während Carlyle in der Betrachtung großer historischer Gestalten sich gefällt, welche durch ihre gesetzlose Kraft und ihren tyrannischen Herscherwillen den Abscheu des Philosophen, aber die Phantasie des Poëten erregen, bleibt Emerson in seiner Geschichtsanschauung treu dem Ideal selbstloser menschlicher Tugend und dem Glauben an den endlichen Sieg des Guten in der Welt. So wird er in seinen socialethischen und politischen Schriften mehr und mehr ein practischer Reformer, ein echter Menschenfreund, ein characterfester Moralist.

„Es liegt", sagt er in einem seiner Essays, „durchaus nichts Demüthigendes in der Huldigung, die man großen Männern darbringt, sie ist die Sympathie, Liebe zum Schönen und Herrlichen, und das Streben, es ihnen gleich zu thun; sie drückt die Hoffnung aus, daß auch die Anderen einst etwas Besseres werden sollen, wenn sie erst die Hindernisse schlechter Anlage und Erziehung überwunden haben. Große Männer sollen uns nicht ärmer, sondern reicher machen. . . . . ." Die Grundlage der Cultur wie des Characters ist schließlich das moralische Gefühl. Hier ist die Quelle der Kraft, die sich ewige Jugend bewahrt und aus jeder wissenschaftlichen Errungenschaft ihre Einkünfte bezieht. Die Wissenschaft läutert die alten Glaubensbekenntnisse, sie fegt mit jeder neuen Wahrnehmung mehr von unserm kindlichen Catechismus weg und führt einen Glauben herbei, der den größeren Kreislinien und dem allgemeinen Gesetz, das sie enthüllt, entspricht. Dennoch setzt sie das moralische Gefühl nicht in Erstaunen, denn dieses ist älter und wartete ruhig den tieferen Einblick ab. . . . . „Wir wünschen die idealen Regeln zur praktischen Ausführung zu bringen und Freiheit statt der Ketten zu bieten, wir hoffen, daß

die Preßfreiheit sich besser bewähren wird als die Censur, daß die Freiheit uns nicht bankerott machen und daß das allgemeine Stimmrecht uns nicht dem Pöbel oder gar in die Hände der Könige ausliefern wird....." „Ich glaube, daß Hindernisse so wirksam sind wie Triebfedern: durch sie werden die Menschen groß und gewinnen mächtige Verbündete. Und wer sind diese Verbündete? Heftiger Widerstand, Gleichgültigkeit, Verfolgung, auch sie können von Nutzen sein. Schwierigkeiten sind da, damit sie der Mensch überwinde. Ein großes Herz wird sich über die Hindernisse, die den Erfolg erschweren, so wenig beklagen wie über die eisernen Flintenwände, welche die Ladung beisammen halten. Die eiserne Röhre ist da, um den Schuß unwiderstehliche Kraft in einer Richtung zu geben. Eine kühne Seele haßt leichte Erfolge; die Hitze des Angreifers leiht dem Vertheidiger Stärke. Die großen werden nicht schwächlich im Unglück, in der Verfolgung, in der Dunkelheit, denn sie fühlen sich selber nur im Mißgeschick. Der Starke begrüßt Krieg, Stürme und Ungemach mit Freuden und sucht so lange, bis er festen Grund findet. Er wünscht, wie Pindar sagt, den Boden des Tartarus zu betreten, mit Nothwendigkeiten so stark wie Eisen.

Das ist die Sprache eines amerikanischen Ethikers, welcher weiß, daß er zu einem Volke spricht, das die größte, reichste und blühendste der Republiken erschaffen und welches nichts, was menschlicher Kraft erreichbar, für unmöglich hält.

Wollen wir demnach erkennen, daß Emerson bei aller Bewunderung für die Genialität Carlyle's, der schließlich zu einem misanthropen Pessimismus gelangt, durch seinen muthigen, freudigen und thatkräftigen Optimismus eine Weltanschauung repräsentirt, in welcher der hohe Idealismus Kant's und Fichte's mit dem gesunden realistischen und unzerstörbaren Freiheitssinn Amerikas eine fruchtbare Verbindung eingegangen ist.

Emerson's Bedeutung als Schriftsteller ist bei uns in Deutschland lange nicht in dem Maße, wie er es verdient hätte, gewürdigt worden. Hermann Grimm und Julian Schmidt haben auf ihn hingewiesen; aber die gutgemeinten Hindeutungen blieben ohne rechten Erfolg, weil man viel mehr die ästhetische Seite seines literarischen Characters (obgleich auch diese beachtenswerth genug ist) als die ethische im Auge hatte. Emerson war kein systematischer Philosoph, wie man überhaupt originelle metaphysische Systembildner jenseits des Ocean vergeblich suchen würde. Ein philosophischer Eklekticismus, zu dem deutsche, englische und französische Denker beisteuern, bildet den vorherschenden Charakter dessen

was man etwa amerikanische Philosophie nennen könnte. Und eklektisch ist auch Emerson's Gedankenschatz. Aber was ihm an Ursprünglichkeit der Ideen abgeht, ersetzte er durch die Originalität seiner schriftstellerischen Form. Man könnte ihn ebenso gut für einen Dichter wie für einen Philosophen halten, wenn man seine Reflexionen über Natur- und Menschenleben liest. (In dieser Beziehung ist einer seiner Essays: „Poëtry and Imagination" in seinen „Letters and social aims" besonders charakteristisch.) Denn seine Kraft, das innere verborgene Leben in beiden Sphären wahrzunehmen, ist weit größer als seine Fähigkeit zu metaphysischen Abstractionen. Seine Naturbetrachtungen zeigen ein Gefühl von tiefer und weihevoller Religiosität.

Das Problem der Ewigkeit z. B. welches für ihn einen großen Reiz besitzt und über das er auch aus dem Gesichtspunkt der Unsterblichkeit der Seele nachdenkt, veranlaßt ihn, auf diese Frage wieder zurückzukommen. „Der Geist schwelgt in der Unermeßlichkeit der Zeit, in Felsen, Metallen, Bergketten und der daraus hervorgehenden Augenscheinlichkeit großer geologischer Perioden; im Alter der Bäume, und wie z. B. der Sequoias, deren einige die ganze Geschichte der Menschheit umspannen, in der edlen Zähigkeit und Unvergänglichkeit der Palme, die unter Mißhandlungen gedeiht; in der Architectur, deren Erzeugnisse so lange dauern". . . . . „Wir schwelgen in der Stabilität, und können für nichts Endliches ein wahres Interesse fassen. Was ein Jahrhundert dauert gefällt uns im Vergleich mit dem, was eine Stunde dauert. Aber auch ein Jahrhundert nimmt, so bald wir uns damit vertraut gemacht haben und es mit wirklichem Alterthum vergleichen, ein modernes und zwerghaftes Aussehen an, und das Beifügen von Zahlen nützt der Sache selbst nichts, wenn wir bemerken, daß ihr dennoch ein Ziel gesteckt ist, und daß sie dieses Ende so sicher wie jedes andere erreichen muß und wird. Eine Kerze, die eine Meile, ja hundert Meilen lang ist, kommt der Imagination nicht zu Hilfe; das vermag nur ein Feuer, welches sich selbst ernährt, eine nie erlöschende Lampe, wie die Sonne und die Sterne, deren Datum und Ursprung bis jetzt Niemand ergründet hat. Aber die Nebeltheorie bedroht auch ihre Dauer, beraubt sie ihres Ruhmes und geht darauf aus, eine Art von Ewigkeit durch Folgereiche, wie sie bei Pflanzen und Thieren existirt, anzustücken. Und was ist dieses Entzücken an dem Großen, Dauernden, Starken Anderes als die Annäherung an das ganze, das genügende, das schaffende und selbsterhaltende Leben? . . . . . "
„Diese langlebigen und langdauernden Gegenstände sind, so wie

wir sie sehen, für uns Symbole von etwas weit Langlebigeren in uns selbst. Unsere Leidenschaften und Bestrebungen haben etwas Lächerliches, wenn wir so schnell an ein Ende kommen. Wenn das Sein nicht fortdauert, so gleicht die Trompete des Ruhmes einer Narrenschelle. . . . . ." „Ist die Unsterblichkeit nur eine geistige Eigenschaft, oder besser gesagt, nur eine Wirksamkeit, da es nichts Passives giebt? Der allein besitzt sie, der, wohin er kommt, allen Namen, Personen und Dingen Leben giebt. Keine Religion, auch nicht die roheste Götterlehre ist todt für ihn, keine Kunst für ihn verloren; er belebt was er berührt. „Ein künftiger Zustand" ist Täuschung; es giebt nur einen immer gegenwärtigen Zustand. Nicht um die Länge, sondern um die Tiefe, um den Gehalt des Lebens handelt es sich, nicht um die Dauer, sondern um das Entrücktsein der Seele aus dem Zeitlichen, was durch jede hohe Geistesthätigkeit geschieht, denn wenn wir im Gefühl leben, fragen wir nicht nach der Zeit. Wir sind dann in der geistigen Welt und diese ist sich immer gleich."

Niemals hat ein Schriftsteller seinen Beruf ernster genommen als Emerson. Der Grundzug der Wahrhaftigkeit ist in allem erkennbar, was er gethan, gesprochen und geschrieben hat. Als Sohn eines Geistlichen geboren und auch zur Theologie bestimmt, der er auf dem Harwarde College oblag, erlangte er bald eine Predigerstelle in seiner Vaterstadt Boston. Doch seine freiere Auffassung der Abendmahlslehre kostete ihm seine Stellung, worauf er eine Reise durch Europa unternimmt. Zurückgekehrt, liegt er eifrigen, historischen, literarischen und philosophischen Studien ob, deren Resultate er bald in Vorlesungen in Boston und anderen Städten verwerthete. Diese Vorträge hat er dann unter den Titeln „Man thinking", „Literary ethics", „Orations", „Lectures on the times" u. s. w. herausgegeben. Eine mehr bestimmte politische Zeitfragen betreffende Arbeit ist seine Abhandlung: „The emancipation of the negroes in the Britisch West Indies". In dieser entscheidenden Lebensfrage seines Vaterlandes steht der Philosoph natürlich auf Seiten des humanitären Fortschritts und als dann Abraham Lincoln, der eigentliche Held dieses geschichtlichen Befreiungs Dramas von Mörderhand gefallen war, würdigt ihn Emerson (Oration on the death of President Lincoln") als einen der menschlichsten und erhabensten Charaktere der Weltgeschichte. Eine Reise nach England brachte ihn, wie schon bemerkt, mit Carlyle in nähere Beziehung. Seine scharfen und geistvollen Beobachtungen über die Sitten und den Charakter der Engländer hat er in einer höchst anziehenden Schrift „Englisch tracts" die

von Friedrich Spielhagen übersetzt wurde („Englische Charakterzüge," Hannover 1857), niedergelegt. In England hielt er über geschichtsphilosophische, politische und socialethische Fragen Vorlesungen „The mind and manners of the nineteenth century," von denen er einen Theil unter dem Titel „Essays on representative men" (1847) erscheinen ließ und in denen er sechs historische Charactere, Plato, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleon und Goethe philosophisch analysirte und sie als typische Repräsentanten des Denkers, Mystikers, Skeptikers, Dichters, Welteroberers und Schriftstellers hinstellt. Von seinen späteren Arbeiten möchten „The conduct of life" (1860, deutsch von Mühlberg) und „Society and solitude" (1880) als die bedeutendsten zu nennen sein: beides tiefe und gehaltvolle ethische Werke. Seine geistvolle Freundin Margareth Fuller, spätere Marquise d'Opoli, mit der er früher eine literarische Wochenschrift „Dial" herausgab und die dann mit ihrem Gemahl einen so plötzlichen Tod fand, setzte er ein schönes Denkmal durch Herausgabe ihres „Manoers" (3 Bde. 1853). Seinen Dichtungen, „Poëms" (1846) und „May day and other pieces" (1867), wird Gedankenfülle und Schwung der Sprache nachgerühmt. Doch sollen sie die unmittelbare Frische der Empfindung vermissen lassen.

Die mächtige transatlantische Republik, deren ungemessenes Aufstreben die Bewunderung der Welt erregt, hat bisher wenig geistigen Einfluß auf das alternde Europa ausgeübt. Die Reaction ist allenthalben bemüht, auf die socialen und politischen Schattenseiten des jungen Staates hinzuweisen. In Amerikas Dichtern und Schriftstellern jedoch liegt vielfach ein reines jungfräuliches Element vor, dessen verjüngende Einwirkungen wir uns nicht entziehen sollten. Bei Emerson aber finden wir Deutsche außerdem noch einen tiefen, uns verwandten Seelenzug.

Unsere Vorstellungen von den Amerikanern, welche, wie die treffliche Emma von Dinklage betont, auch durch unsere Touristen und Publicisten meist aus politischer Tendenz gefälscht würden, bedürfen noch sehr der Berichtigung. Wenn wir uns ein Bild von dem Wesen des Amerikaners machen wollen, so schieben sich unwillkürlich vielfach die Gestalten unter, wie wir sie aus den Darstellungen Sealsfield's und Dickens kennen. Und wer möchte behaupten, daß diese noch der wahre Ausdruck für das großartig entwickelte Leben der transatlantischen Republik sei. Freilich der herrschende Zug in der Natur des Amerikaners ist immer noch die rastlose Arbeit im Dienste eines leidenschaftlichen Erwerbtriebes. Hierzu kommt, wie es in einem demokratischen Gemeinwesen selbstverständlich ist, die ausschließliche Herrschaft der öffentlichen Mei-

nung, der gegenüber das individuelle Denken und Empfinden in den Hintergrund tritt.

Aber es ist unverkennbar, daß seit einigen Decennien sich eine Art Gegenströmung geltend macht, die hauptsächlich von dem wissenschaftlichen Centrum Amerikas, von Boston ausgeht und die sich zunächst als leidenschaftliches Bedürfniß nach geistiger Vertiefung kund giebt. Es ist eine Art von Geistesaristokratie, deren gemeinsames Wesen in dem Bestreben nach einer idealen über das materielle Treiben hinausgehenden Erhebung sich zeigt. So manche auffällige und unerklärliche Erscheinungen in dem Kunst- und Literaturleben Amerikas findet hier seine Erklärung.

Doch wird dieser amerikanische Idealismus niemals in Utopismus verfallen. Ein gesunder Zug von Utilitarismus und Realismus wird ihn immer verbleiben. Und diese Mischung giebt das richtige Verhältniß beider Seiten. Die imponirenden Consequenzen dieser in die Besten der Nation treibenden Richtung treten schon zu Tage. Kein Land kann mitten in einer beispiellosen Corruption so großartige Beispiele von Bürgertugend, Wohlthätigkeitssinn, und Opferfähigkeit aufweisen als der transatlantische Staat. Und hieran knüpft sich auch die Hoffnung aller Edlen des Landes. Emerson war nicht blind für die moralischen Schäden seines Vaterlandes, und an vielen Stellen seiner Schriften spricht sich eine Bitterkeit und ein schmerzlicher Unmuth darüber aus. Aber er faßte sie richtig nur als die Uebertreibungen der groß und frei angelegten Natur seiner Landsleute auf. Sie in das rechte Fahrwasser wieder hineinzuleiten, hielt er für die erste und dringendste Aufgabe der heimischen Staatskunst und jeden patriotischen Wirkens. Und in diesem Sinne war Ralph Waldo Emerson auch ein großer Patriot, dessen literarische Denkmale noch späteren Geschlechtern eine Quelle der Veredelung und Erhebung sein werden. In einem seiner öffentlichen Vorträge wendet er sich an seine Landsleute mit den tröstlichen und verheißungsvollen Worten, mit denen wir auf diese Skizze über den amerikanischen Dichter-Philosophen schließen wollen: „Es zeichnet unsere gebildeten Klassen ehrenvoll aus, daß sie an den Beistand glauben, den das Herz dem Verstande leiht, und daß sie aus seinen Eingebungen Größe und Stärke schöpfen. Und wenn ich sage die „gebildeten Klassen", so kenne ich die noch nie dagewesene segensreiche Tragweite dieses Wortes, das heute nicht Hunderte, sondern Millionen umfaßt. Und Mehr — wenn ich um mich blicke und das gesunde Material betrachte, aus dem die gebildete Klasse hier besteht, wenn ich sehe,

welch hoher persönlicher Werth, welche Menschenliebe, welche Zukunftsverheißuugen mit reichem Wissen und praktischer Fähigkeit gepaart sind, wenn ich bedenke, daß unsere durch Genie und Bildung ausgezeichnetsten Männer dieser Klasse von Wohlthätern angehören — so vertraue ich auch diese hohe Ritterschaft der Tugend — und zweifle nicht, daß die Interessen der Wissenschaft, der Politik, der Humanität gesichert sind. Ich denke, diese Hände sind stark genug, die Republik aufrecht zu erhalten. Ich erkenne die Verheißung besserer Zeiten und größerer Männer."

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.